المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 47



عبد الله نجمي

التصوف والبدعة بالمغرب
طائفة العكاكزة

ق 16-17 م


التصوف والبدعة بالمغرب
طائفة العكاكزة



المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 47

التصوف والبدعة بالمغرب
طائفة العكاكزة
ق 16-17 م

عبد الله نجمي

الكتــاب : **التصوف والبدعة بالمغرب : طائفة العكاكزة، ق 16-17.**

سلسلة : رسائل وأطروحات رقم 47.

المؤلـف : عبد الله نجمي.

النـاشـر : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

الغـلاف : إعداد عمر أفا.

الخطـوط : بلعيد حميدي.

الحقــوق : محفوظة للكلية بمقتضى ظهير 1970/7/29.

التصفيف : أنسيف الزنايدي ـــ الرباط.

الطبــع : مطبعة النجاح الجديدة ـــ الدار البيضاء.

ردمـــك : ISBN 9981-59-029-0.

التسلسل الدولي : ISSN 1113-0334.

الإيداع القانوني : 2000/574.

الطبعة الأولـى : 1421-2000.

طبع هذا الكتاب بدعم من برنامج التعاون
بين كلية الآداب ومؤسسة كونراد أديناور

شكر وتقدير

أود في فاتحة هذا الكتاب أن أجزل عميم الشكر لكل من أسدى لعملي هذا يدا بيضاء، وأخص بالذكر أستاذي المحترم السيد عبد اللطيف الشادلي الذي تعهده بالإشراف وحباه بالرعاية مذ كان مجرد فكرة إلى أن استوى على هذه الصورة، وأستاذيَّ المحترمين السيدين محمد حجي والعربي مزين اللذين محضاه القبول والإجازة.

وأغتنم هذه المناسبة للإعراب عن عظيم الامتنان واللهج بجميل الثناء للسيد القيدوم السابق الأستاذ المحترم عبد الواحد بنداود والسيد القيدوم الحالي الأستاذ المحترم سعيد بنسعيد العلوي، واللذين تفضلا بإدراج هذا العمل ضمن منشورات الكلية. كما لا تفوتني فرصة التعبير عن التقدير الفائق لكافة الإخوة أعضاء مصلحة النشر، الذين لم يذخروا جهدا في سبيل أن يخرج في أحسن حلة، والله ولي التوفيق.

أصل هذا الكتاب رسالة جامعية نوقشت يوم 16 فبراير 1987، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أمام لجنة مكونة من السادة الأساتذة المحترمين محمد حجي وعبد اللطيف الشادلي والعربي مزين، ونال بها الباحث دبلوم الدراسات العليا في التاريخ بميزة حسن جدّاً.

مقدمة

لعل أبرز ملامح تاريخ المغرب في العصر الحديث، الصولة التي تحققت للتصوف ورجاله، والتكاثر الذي حصل للزوايا في مختلف أصقاع البلاد، والميل إلى الإنتظام في سلك الطوائف والطرق الذي غلب على عامة وخاصة هذا العصر. وقد نشأت في الإسطوغرافية التي همت تاريخ التصوف المغربي على هذا العهد جملة من الأنظار، يرجع أقدمها أسباب هذه الصولة إلى نزول الإيبريين بالسواحل المغربية، ويعزوها أحدثها إلى الطبيعة الإنقسامية التي يراها للمجتمع القبلي المغربي. فوقع التأكيد على دور الزوايا وأربابها في الجهاد ودفع الإيبريين عن ثغور البلاد، وحصل الإهتمام بالزوايا الواقعة على تخوم القبائل، ووظيفة التحكيم التي تفصل بها في الخصومات القبلية. وفصلت الدراسات التي أولت عنايتها للجانب الديني والعلمي للزوايا، في أسانيدها الصوفية، وأشياخها وأساتذها ومشاهير تلاميذها، والمادة التعليمية بها، وخلصت إلى مساهمة التصوف في الوحدة المذهبية التي عرفتها البلاد خلال هذا العصر، وذلك في إطار الهيمنة التي تحققت للسند الشاذلي، الذي عرف انتشاراً واسعاً بالمغرب، حتى كاد يصبح السند الرسمي للطوائف والزوايا المغربية.

ويبقى الجانب المهمل في هذه الإسطوغرافية جملة هو الجانب الفكري، على الرغم من أهمية الفكر ودوره الفعال في تاريخ المجتمع المغربي، والحيوية التي اتسم بها الفكر الصوفي بالمغرب على المستوى النوعي، وذلك في إطار الحيوية التي اتسم بها الفكر المغربي عموماً على هذا العهد. فالطوائف الصوفية كانت في الكثير من جوانبها الفكرية انعكاساً للواقع التاريخي المتعدد الجوانب الذي نشأت في إطاره وانتشرت في خضمه. وهي، وإن اتفقت في السند الشاذلي الغالب بالبلاد، فإنها قد ذهبت في رؤاها الفكرية طرائق قدداً، واختلفت في نظراتها إلى القضايا الرئيسية التي تشغل بال أهل الطريق، والمتعلقة أساساً بالله والوجود والإنسان. ومؤسسو هذه الطرق، وإن لم يعالجوا هذه القضايا بمذاهب ابتدعوها من عدم، ولم يُسهموا في تاريخ المذاهب

الصوفية بمساهمات جديدة كل الجدة، فإنهم قد اقتفوا فيما ذهبوا إليه من فكر ونظر بسنن سلف التصوف الإسلامي وهرعوا على آثارهم، وكانت مذاهبهم في الغالب مجرد إحياء وتجديد لمذاهب صوفية إسلامية تنتمي إلى مختلف مشارب وعهود التصوف الإسلامي. وعكست هذه الحركات التجديدية والإحيائية مواقف متباينة من أحداث العصر، من تحولات بنى داخلية، وضغوط خارجية، ومصاعب طبيعية، وتخوفات ذهنية.

وستتم معالجة تاريخ طائفة العكاكزة، موضوع هذا الكتاب، من خلال هذا المنظور، الذي يضعها في صميم تاريخ الحركة الصوفية بالمغرب، وينظر إليها في سياق المحاولات الفكرية التي قصدت، في مطلع المائة العاشرة للهجرة، أن ترسم أبعاد العلاقة التي تنظم بين سالكي الطريق والخالق والوجود، رسماً يروم التهوين من وطأة الواقع المتأزم وضغطته. هذا ولم تقف أية دراسة سابقة وقفة خاصة عند تاريخ طائفة العكاكزة، وإنما تم التطرق له استطراداً، وفي مناسبات قليلة تعد على رؤوس الأصابع : أثناء التصدير لكتاب، وخلال إشارات طفيفة في مقالات لا تنيف على الثلاثة، ولولا تناوله ضمن القضايا الفكرية التي شغلت بال العلماء على عهد السعديين لجاز لنا القول إنه لم يكتب شيء ذو بال في موضوعه. وهذا مجمل الصورة التي تمدنا بها الكتابات السابقة عن هذا الموضوع : فالعكاكزة أو العكازون أو العكازية طائفة بدعية، وجماعة تظاهرت بخلاف ما تبطن من عقائد مختلفة هدامة، تشوش على الوحدة العقائدية والمذهبية للمغاربة. وإنها فرقة منحرفة عن الإسلام، ظهرت مع من ظهر من الجماعات المنحرفة في بلدان المغرب العربي في العصر الحديث، في خضم شيوع البدع وتفاقم الاِنحلال الخلقي والعقائدي الذي يعزى إلى العدوان الإيبري على هذه البلدان. ويزعم العكازون لأنفسهم التصوف والاِنتساب إلى الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي، تلميذ الشيخ أحمد زروق، ولذلك دعوا أيضاً باليوسفية وبالشراكَة وبالشراقية. على أن بعض المؤرخين يرجعون العكازية إلى أقدم من هذا عند قبيلة مصمودة السوسية، إذ كان منهم المهدي بن تومرت مؤسس دولة الموحدين في مستهل القرن 6هـ/12م لا يأخذ معه من متاع الدنيا في سياحته الكبرى سوى عكاز وركوة، واعتقد قومه وأنصاره عصمته ورأوا تكفير غيرهم من المسلمين الذين لا يتمذهبون بمذهبهم. ويدعي شيخ العكاكزة أحمد بن عبد الله المنزولي، وقد تتلمذ على الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي، وتزندق وتمذهب بمذهب

الإباضية من الخوارج، وشرع لأتباعه ــ وجلهم من بدو العرب والبربر ــ من المعتقدات والأحكام ما يصادم قواعد الإسلام ومبادئ الأخلاق العامة، من ذلك : إنكار نبوة الرسول ﷺ، والتصريح ببغضه، وتفضيل المنزولي عليه. ادعاء أن لهم كتابا يسمى «ابن رباش» بديلًا من القرآن، فيه مناجاة المنزولي. ترك الصلاة والصيام إلا عند الضرورة للتستر من المسلمين. اعتقاد حلية أكل الميتة والخنزير، وفاحشة الزنى، ودماء وأموال غيرهم من المسلمين. وقد ناهض المصلحون من العلماء والولاة الطائفة العكازية طوال العصر السعدي، وفي صدر الدولة العلوية.

ومصادمة هذه الصورة للشائع والمتداول من الأنظار المتكونة عن تاريخ الحركة الصوفية بالمغرب في العصر الحديث مصادمة واضحة كالنهار لا يحتاج إلى دليل : فإذا كان التصوف قد ساهم في التركز السني الذي عرفه المغرب على عهد السعديين، وذلك في إطار الطريقة الشاذلية المتصلة بطريق الإمام الجنيد، والتي تعتبر من أسلم الطرق الصوفية وأقربها إلى السنة، وأكثرها انتشاراً بالمغرب، حتى إنها لتعتبر الطريقة الرسمية في البلاد، إلى جانب المذهب المالكي في الفقه، والعقائد الأشعرية في التوحيد. فحبل الطائفة العكازية بالشاذلية موصول، وهي واحدة من الطوائف الراشدية التي تأسست في المغرب، في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م. ويتصل سند الشيخ أحمد بن يوسف بالإمام الشاذلي من طريق شيخه أحمد زروق، وتعد طريقته الراشدية حلقة من السلسلة الشاذلية ــ الزروقية، وأنها على هذا الأساس تأسست وانتشرت في الآفاق. وما نعت مصادر التصوف المغربي للشيخ أحمد بن يوسف بشيخ الطوائف المغربية، إلا لكون طريقته الواسطة التي أوصلت حبل الزروقية بالمغرب، والقناة التي تفرعت عنها به طوائف وزوايا ستعمل إلى جانب مثيلاتها الجزولية على تمكين الشاذلية من الغلبة التي تحققت لها خلال هذا العصر الصوفي. فكيف شذت طائفة العكاكزة عن الوحدة الشاذلية السنية، ونشأ عنها في إطار هذه الوحدة اتجاه متميز اعتبر الخطر كل الخطر على السنة، وأساس الفتنة في الدين، وطوقت بتهمة البدعة، وصنفت خارج دائرة السنة ؟

ونشأت كذلك في الإسطوغرافية التي همت تاريخ التصوف المغربي، خلال هذا العصر، فكرة تنميطية قوامها أن التصوف أصبح خلال هذه المرحلة تصوفاً عملياً بالدرجة الأولى. والصورة التي بين أيدينا عن طائفة العكاكزة تدحض هذا

التنميط وترده، لدورانها على الفكر والمعتقد بالأساس، وما خلاصة تاريخ العكازين سوى تعلق طائفة من المغاربة من أهل القرن العاشر ومن تعاقب من خلفهم بمذهب الشيخ أحمد بن يوسف المتصل بالمذاهب الصوفية المنتمية إلى عهود التصوف الإسلامي الأولى، التي غلب فيها جانب الفكر والنظر على جانب السلوك والعمل، وهو مذهب شكل إحدى الإتجاهات المتميزة في تاريخ التصوف المغربي خلال هذا العصر، وعمق طريق البحث النظري في إطار التصوف، وفتح الباب في جراءة في وجه تناول المشكلات والقضايا المعرفية المتعلقة برسم أبعاد العلاقة بين الله والوجود والإنسان.

ووقع التأكيد في هذه الإسطوغرافية على ظاهرة الإنتحالية التي شاعت خلال هذا العصر الصوفي، وتم النظر إلى طائفة العكاكزة في إطارها، لدخول العكازين في عداد من وقع التحذير منهم والإنكار عليهم ممن آتصل أمرهم بالتصوف وأهله. وتاريخ العصر السعدي، الذي يسمى بحق عصر التصوف، مطبوع في شموليته بطابع الزوايا وأربابها، الذين آلت إليهم مقاليد البلاد والعباد على هذا العهد، وكانوا أصحاب اليد الطولى في أحداث العصر الكبرى. فالدولة القائمة صنيعتهم، والشعب برمته معدود في زمرة أتباعهم ومريديهم وخدامهم : يجيبون إلى حاجات الأفراد والجماعات، في شؤون الدنيا والدين، في البدو والحضر، زمان الأمن والفتن. ويقصدهم المتوجه إلى الخالق للتزود بالخريطة القلبية التي تصل حبله بربه، وطالب العلم لإرواء غلته، والجائع لسد رمقه، والعليل للبلة من دائه، وعابر السبيل لإيوائه وإطعامه، والتاجر لحماية ماله، والفار في وجه السلطان لطلب الشفاعة وضمان الأمان، والقبيل المتنازع مع جيرانه لقضائه وإنصافه. فكانت الزاوية الحرم والخلوة والمدرسة والجامعة والمستشفى والمحكمة والمطعم والنزل، وكان المتصدر لمشيختها الحامي والمربي والأستاذ والطبيب والقاضي والدركي ورب النزالة. وقامت الزوايا مقام الدولة، زمان الفترة من القرن 11هـ/17م، وعاملت دول أوربا بعضها معاملة السلطة الشرعية عن طريق إمضاء المعاهدات وتبادل السفارات. وحضنت كبريات هذه الزوايا الثقافة المغربية، وحرصت ألا تطفئ جذوتها الريح الهيج التي هبت على المغرب بعد أن تفرق حكم الشرفاء الزيدانيين أيادي سبأ. ولم يأل الصوفية جهداً في الذود عن الإسلام والقيام بوظيفة الجهاد ودفع الإيبريين عن ثغور البلاد. ولما كان الجاه الصوفي المفيد لهذه السلطة الدينية والدنيوية المتعددة الوجوه جاها معنويا بالدرجة الأولى، أساسه حسن

ظن الخاصة والعامة في الصلحاء، والإعتقاد في كراماتهم، والمسارعة إلى مشايعتهم، والإفتتان في المحبة فيهم، والإمتثال لأوامرهم والإنقياد لهم. فقد شاع التشوف إلى امتلاك هذا الجاه، واختلفت دواعي الناس إلى ذلك، وكانت المطية التشبه بالصوفية والتظاهر بالفقر والخير والصلاح. فلم يكن بدعاً أن تنبت الطفيليات حول دوحة التصوف التي أينعت أيام السعديين، وتنمو في تربتها وتترعرع، حتى عسر تمييز الشجرة الطيبة من الشجرة الخبيثة. ونشأت ظاهرة بارزة في هذا العصر الصوفي، قوامها الإحتيال على الناس والنصب عليهم وخديعتهم، عن طريق التظاهر بالفقر والخير والصلاح. وصورتها واحدة رغم تعدد واختلاف الحالات، وتتلخص في ظهور شخص يدعي الفقر والصلاح في جماعة، فيقع به الإغترار لأفرادها، فيشايعونه ويعتقدون في أمره ويقبلون عليه بالمال، ثم لا يلبث أن يظهر لهم منه ما يثبت أنه لا خير فيه وأنه مجرد محتال. فكثر التحذير، وسار حسن الظن في المتسم بالصلاح وسوء الظن به جنباً إلى جنب، ووقع التذبذب بين الإتباع والوقوع في الغواية والإعتراض بلا موجب جناية.

وبالرغم من توهّم التماثل الذي قد يحصل عن تشابه الأحوال، فإن تاريخ طائفة العكاكزة يمتاز عن عموم هذه الظاهرة، ذلك أن ظاهرة الإنتحال الموصوفة من قبل كانت من فعل آحاد متفرقين وأفراد معزولين لا توجد لهم جماعة ظاهرة ولا طائفة معلومة. أما العكازون، الذين نحن بصددهم، فينتمون إلى طائفة طارت شهرتها في آفاق البلاد شرقاً غرباً، ودخلت في عدادها قبائل برمتها، وتصدى لدحض دعوتها علماء أفذاذ، وناهضتها الدولة المغربية على عهد الوطاسيين والسعديين والعلويين. وانتحال الأفراد والآحاد الشائع كان قالبه التشبه بأهل الفقر في الزي والمظهر عن طريق لبس المرقعات واتخاذ العكاكيز والسبحات وغيرها من الشعارات، والتظاهر بالزهد في الحظوظ الدنيوية، والنفور من الخلق، والإتيان في حالات نادرة بخوارق تنسب إلى السحر واستخدام الجن لتعد من قبيل الكرامات، وغير ذلك من النواميس التي تنطلي على العام والخاص. أما العكاكزة فلم يظهروا بشيء من ذلك، ولم يكن مجال اشتهارهم الأزياء أو الشعارات أو الكرامات، بل كان مجال اشتهارهم المذاهب والأفكار والمعتقدات. فإذا قلت أليست تسميتهم التي اشتهروا بها منسوبة إلى العكاز، وهو أحد شعارات الفقر ؟ فاعلم أن الطائفة التي تهمنا قد عرفت بتسميات متعددة، على مدى تاريخها الممتد من القرن 10هـ/ 16م إلى القرن 14هـ/ 20م، وفيها ما

ارتضاها أتباعها لأنفسهم كتسميات اليوسفية والأحمدية والملاينة، وفيها ما أطلقها خصومهم عليهم كتسميات البضاضوة والشراقة والعكاكزة، وهي التسمية التي اشتهرت بها هذه الطائفة أواخر الدولة السعدية وصدر الدولة العلوية وطغت على كافة تسمياتها السابقة، بالإضافة إلى تسميات القبائل التي ظلت على هذه النحلة الصوفية إلى مطلع القرن 14هـ/ 20م، والتي لم تعد تعرف إلا بأسمائها كالزكارة وبني محسن والغنانمة والملاينة. وإذا كنا سنقف عند هذه التسميات في حينه، فإننا سنتحدث عن طائفة العكاكزة، في هذا الكتاب، باسم «اليوسفية» الذي يجب وضع اليد عليه وترك ما دونه، لأنه هو الإسم التاريخي الذي اختاره لها مؤسسها، وعرفت به طوال القرن 10هـ/ 16م، ولأنه يؤكد على نسبتها الصوفية، وانتسابها إلى طريقة الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي، التي تعرف هي الأخرى في مصادر التصوف المغربي القديمة والحديثة بالزروقية ـ الراشدية وبالراشدية وباليوسفية. وسنتحدث عنها بدورها بتسمية «الراشدية»، لدلالتها على خصوصيتها واستقلالها عن الطريقة الزروقية التي تسللت منها في عدد من أصولها وتعاليمها، وتمييزاً لها عن الطائفة اليوسفية التي تهمنا والتي تفرعت عنها بالمغرب، وبالغت في التأسي بها إلى درجة انتحال أحد أسمائها، والتعفف عن اتخاذ اسم يخصها ويميزها عنها.

وعلى مستوى مواجهة الخطر الإيبري، فمن غير المستبعد أن يكون اليوسفيون قد ضربوا بنصيب في الجهاد، إسوة بشيخهم أحمد بن يوسف الذي آزر القوة العثمانية الإسلامية في المغرب الأوسط، وحضر في صف الأخوين عروج وخير الدين حرب تلمسان ضد الإسبانيين. لكن الثابت أن الطائفة اليوسفية قد عملت على ضعف ووهن الجبهة الداخلية، على عهد تمركز السلطة الشرعية وتلاشيها، للرأب الفكري الذي أحدثته والصدع الاِجتماعي الذي خلقته، واللذين ترتبت عنهما فرق وشيع، ونجمت عنهما صراعات وحركات دخلتها الدولة بكل ثقلها في عديد من المناسبات. وعلى المستوى الاِجتماعي، أوجدت الطائفة اليوسفية روابط بين الوحدات القبلية المغربية المنتسبة إليها، ولكنها لم تجد سبيلًا إلى دمج هذه الوحدات المتعددة والمتفاوتة الأحجام في الوحدة المذهبية والثقافية الكبرى التي تعم البلاد، بل على العكس من ذلك أقامت حواجز وحدوداً حالت بين هذه الوحدات وبين العالم المحيط بها، وضربت حولها نطاق العزلة والاِنغلاق، سواء تم ذلك على شكل تقية طوعية أو على شكل حصار قهري أو نفي قسري. وقد يرى داعية الأنثروبولوجية في ذلك ضرباً من

الإنصهار والإنشطار الميكانيكيين اللذين تبررهما نظرته الإنقسامية إلى البنية القبلية. لكنه يأبى أن يصدق أن وراء ذلك فكر أبي يزيد البسطامي (ت 261هـ/ 874م) الذي كرع الشيخ أحمد بن يوسف من حوضه، ونسج مذهبه على منواله. وأنى له ذلك وهو ينفي العلم عن الصلحاء رأساً، ولن يدخل في روعه اشتغال القبائل بتجريد التوحيد وبدقائق فكرية ضاربة الجذور في الثقافة الإسلامية، وتعود في تاريخها إلى القرن 3هـ/9م.

ويبقى أن مدار هذا الكتاب يدور حول إبراز هذه القضايا مجتمعة، لكن لابد من تحديد المنطلق في معالجة تاريخ الطائفة اليوسفية، وهو النظر إليه في صميم تاريخ التصوف المغربي خلال العصر الصوفي الذي بزغ مع فجر دولة الشرفاء الزيدانيين وامتد إلى هلم جرا، وتحديداً في إطار الطريقة الراشدية التي دخلت المغرب، في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/ 16م. وهذا النظر ليس مجرد اختيار أو فرضية عمل فحسب، بل هو واقع حاصل حتى على مستوى المصادر : فالتراجم المغربية المفردة في الشيخ أحمد بن يوسف تشكل المادة الأساسية في التأريخ للطائفة اليوسفية، وليس هناك من معتمد فى استخلاص عقيدة هذه الطائفة وسياق نشأتها سوى مصادر تاريخ الطريقة الراشدية بالذات.

وكما هو الحال بالنسبة للكتابات السابقة في موضوع الطائفة اليوسفية، فإن ما كتب عن الراشدي والراشدية، وإن امتاز من حيث الكم والإطراد، فإنه في جملته لا يفيد بالمرة في الوقوف على المذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف، والذي اتخذه اليوسفيون عقيدة لهم، كما لا يعين على فهم ظروف انتقال الطريقة الراشدية من المغرب الأوسط إلى المغرب الأقصى. فكان لابد من إنجاز دراسة تؤرخ للطريقة الراشدية وتمهد في نفس الآن للتأريخ للطائفة اليوسفية، وذلك عبر ثلاث صور للشيخ أحمد بن يوسف صالحاً وعارفاً وبدعياً، سنعيد بالأولى منها كتابة سيرة شيخ الطريقة الراشدية، ونؤرخ بالباقيتين للمذهب الصوفي الذي ابتدعه، ورد فعل السنة ضده وضد مذهبه وأتباعه في كل من المغربين الأوسط والأقصى.

ومن الحق أن تاريخ الطريقة الراشدية لا يختص كل الإختصاص إلا بصورة الصلاح الأولى، التي تؤرخ لمختلف الأدوار التي لعبها الشيخ أحمد بن يوسف في المنطقة الغربية من المغرب الأوسط خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، وهي

أدوار محلية وقفت تأثيراتها عند حدود هذه المنطقة جغرافيا ولم تتجاوز عام وفاة الراشدي تاريخيا. وقد اعتنينا بها لأن الضرورة المنهجية تحتم إعادة كتابة هذه السيرة لمراجعة الصور التي تكونت عنها في الأسطوغرافية التي همتها، ولتبديد الغرابة التي اكتنفتها فيها والتي حولتها إلى أغرب وأعقد أسطورة في تاريخ التصوف المغربي. أما صورة المعرفة فتهم عقيدة الطائفة اليوسفية كذلك، ما دامت تؤرخ للمذهب الصوفي الذي نشأت هذه الطائفة على أساس الدعوة إليه ونشره في المغرب. كما تتصل صورة البدعة بالسياق العام الذي تأسست هذه الطائفة في إطاره، والمتعلق بالتيار الراشدي الذي انتقل إلى المغرب الأقصى في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، وتفرع إلى اتجاهات متعددة، وعرف انتشاراً واسعاً، وصادف متعاطفين ومناصرين، وواجه منكرين ومعترضين.

ثم بعد تحقيق عقيدة الطائفة اليوسفية وسياق نشأتها، سنتحدث عن مؤسسها الذي يعد من أعلام الطبقة الأولى في الراشدية، وعن التسميات المتعددة التي اشتهرت بها هذه الطائفة عبر تاريخها الطويل الذي يزيد عن الأربعة قرون. وسنفصل في صورة البدعة التي رسمتها لها المصادر المتبقية من القرنين 10 و11هـ/ 16 و17م، وكذلك المصادر الأجنبية المصنفة خلال النصف الأول من القرن 14هـ/ 20م. وسنقف على كل التأويلات التي فسرت هذه البدعة، وأوجدت لها أصولًا متباينة تغطي ثلاثة آلاف سنة من تاريخ العبادات الوثنية والأديان السماوية والنحل الإسلامية والملل الغربية. وسنعنى بالوحدات القبلية اليوسفية، ونرسم لها خريطتين متميزتين : تظهر الأولى أوج الاِنتشار الذي عرفته الطائفة اليوسفية خلال القرنين 10 و11هـ/ 16 و17م، وتبرز الثانية حالة الاِنحسار التي آل إليها أمر هذه الطائفة في مطلع القرن 14هـ/ 20م. وسنختم بالتفصيل في علاقة الطائفة اليوسفية بالدولة المغربية على عهد الوطاسيين والسعديين والعلويين.

مصادر ومنهج

1 ـ الدراسات السابقة

أولا ـ في موضوع الطائفة اليوسفية :

«**الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**»[1] : ذكر محمد حجي اليوسفيين ضمن الفرق الضالة التي شغل علماء العصر السعدي بالرد عليها والتحذير منها طوال هذا العصر، وذلك في الفصل الذي عقده لواحدة من أهم القضايا الفكرية على هذا العهد وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد جاء في هذا الفصل بمعظم المصادر المصنفة في الطائفة التي تهمنا خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م[2].

«**ملامح من تطور المغرب العربي في بدايات العصور الحديثة**»[3] : جعل محمد المنوني ظهور الجماعات المنحرفة في بلدان المغرب العربي في العصر الحديث، ومنها الطائفة اليوسفية، من عواقب العدوان الإيبري على هذه البلدان. وقد مكننا في مقاله هذا من الوقوف على أقدم مصدر مؤلف في الرد على هذه الطائفة في تاريخ مبكر من نشوئها على عهد الدولة الوطاسية، وهي رسالة «**المسلك القريب الموصل إلى حضرة الحبيب**» للشيخ أبي البقاء عبد الوارث الياصلوتي[4].

---

(1) م. حجي، «**الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين**»، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة فضالة، المحمدية، 1977-1978.

(2) **المصدر نفسه**، صص. 237-240.

(3) م. المنوني، «ملامح من تطور المغرب العربي في بدايات العصور الحديثة»، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية، **سلسلة الدراسات التاريخية**، 1979.

(4) **المصدر نفسه**، الهامش 10، ص. 79، الهامش 98، ص. 104.

«**الفكر الصوفي والإنتحالية بالمغرب**»[5] : تحدث عبد العزيز بنعبد الله، مؤلف هذا المقال، عن مصادر التصوف المغربي، وذكر من بينها «**درة الحجال في أسماء الرجال**» لابن القاضي. وأبرز فوائد هذا المصدر التاريخي، ومنها إشارته إلى الطائفة اليوسفية، التي تحدث عنها كذلك في الفقرة التي عقدها من مقاله لأدعياء التصوف في المغرب[6].

«**الموسوعة المغربية**»[7] : لنفس المؤلف، جاء فيها بجملة من المواد المفيدة في موضوع الطائفة اليوسفية[8].

«**وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ**»[9].

«**أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب**»[10] : تناول عباس الجراري في هذين الدرسين الحسنيين ظاهرة الوحدة في إطار المذهب المالكي، وأسباب أخذ المغاربة بهذا المذهب والإستمرار فيه، ومن بينها محاربة الدولة المغربية للإتجاهات المنحرفة التي من شأنها أن تشوش على المذهب وعلى عقيدة المغاربة، وذكر محاربة الدولة العلوية على عهد المولى إسماعيل للطائفة اليوسفية[11].

ثانيا ـ في موضوع الطريقة الراشدية :

أ ـ كلاسيكيات تاريخ التصوف المغربي :

«**مرابطون وإخوان**»[12] : نظر Rinn (1884) إلى الشيخ أحمد بن يوسف باعتباره تلميذ الشيخ أحمد زروق وصدر الطبقة الأولى من أتباعه، وعلى أساس أن

(5) ع. بنعبد الله، «الفكر الصوفي والإنتحالية بالمغرب»، مجلة **البينة**، السنة الأولى، العدد الرابع، غشت 1962، ص. 39ـ52؛ العدد السادس، أكتوبر 1962، صص. 58ـ64؛ العدد السابع، نونبر 1962، صص. 90ـ102.

(6) **المصدر نفسه**، الجزء الأول، الهامش 1، ص. 51 ؛ الجزء الثاني، صص. 62ـ63.

(7) ع. بنعبد الله، «الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية»، **معلمة المدن والقبائل**، ملحق (2)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1977.

(8) **المصدر نفسه**، صص. 8، 100، 108، 316، 354.

(9) ع. الجراري، «**وحدة المغرب الذهبية خلال التاريخ**»، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1976.

(10) المؤلف نفسه، «أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب»، سلسلة «**الدروس الحسنية**»، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية 1406/1986، صص. 41ـ55.

(11) نفسه، «**وحدة المغرب المذهبية**»، ص. 27 ؛ نفسه، «**أسباب انتشار المذهب المالكي**»، ص. 53.

(12) L. Rinn, **Marabouts et Khouans. Etude de l'Islam en Algérie**, Alger, 1884.

الطريقة الراشدية شكلت القناة الرئيسية التي عملت على صرف ونشر الطريقة الزروقية. وقد اعتمد Rinn في تصنيف الطرق والزوايا المغربية على مصادر القرن التاسع عشر المتأخرة، فجعل من طريقة الشيخ أحمد بن يوسف طريقتين متميزتين لا طريقة واحدة، سمى الأولى الطريقة «اليوسفية» أو «الراشدية» وسمى الثانية الطريقة «الراشدية ـ الزروقية»[13].

«الطوائف الدينية الإسلامية»[14] : اعتمد المؤلفان Depont وCoppolani (1887) في حديثهما عن الشيخ أحمد بن يوسف على إحدى السير المتأخرة المؤلفة فيه خلال القرن التاسع عشر، ولم يأخذا بقول Rinn بوجود طريقتين في الراشدية وقصرا نسبة مشيخة أحمد بن يوسف على طريقة واحدة[15].

«الطوائف الدينية في المغرب»[16] : ذكر Michaux-Bellaire (1927) الشيخ أحمد يوسف، في محاضراته هاته، ضمن سلسلة الشيوخ الذين جاؤوا بالطريقة الشاذلية إلى المغرب، ولم يول الطريقة الراشدية أية عناية في هاته المحاضرات[17].

«مجمل التاريخ الديني للمغرب»[18] : لم يزد Spillman (1940) عن المؤلفين السابقين شيئا فيما يخص الراشدي والراشدية[19].

ب ـ مونوغرافيات عن الراشدي والراشدية :

«الأدعية المقذعة المنسوبة إلى سيدي أحمد بن يوسف»[20] : جمع Basset (1890) في هذه الدراسة الكتابات الأدبية والفولكلورية التي اهتمت بتجميع ونشر الأدعية المتداولة بين أهل المغرب الأوسط، والمرسلة باللسان الدارج، والمنسوبة إلى

---

(13) **Ibid**, pp. 40, 271-273.

(14) O. Depont et X. Coppolani, **Les confréries religieuses musulmanes**, Alger, 1897.

(15) **Ibid**, pp. 461-467.

(16) E. Michaux-Bellaire, «Les confréries religieuses au Maroc», in **Archives Marocaines**, vol. XXVII, 1927, pp. 1-86.

(17) **Ibid.**, p. 57.

(18) G. Spillman (G. Drague), **Esquisse d'histoire religieuse du Maroc**, Paris 1951.

(19) **Ibid.**, pp. 75-76.

(20) R. Basset, «Dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed Ben Youssef», extrait du **Journal Asiatique**, Paris 1890. Biographie, pp. 3-26.

الشيخ أحمد بن يوسف. وقدم لها بلمحة عن سيرة مؤسس الطريقة الراشدية اعتمد فيها أهم مصادرها المبكرة والمتأخرة، وقد سبق له أن نشر هذه اللمحة منفردة من قبل[21].

«**أساطير جزائرية تهم سيدي أحمد بن يوسف**»[22] : مجموعة من الروايات الشفوية تهم سيرة أحمد بن يوسف، جمعها Biarnay، ونشرت عام 1924، وهي تحاول ملء المرحلة الغامضة من هذه السيرة، والسابقة لأخذ أحمد بن يوسف عن شيخه أحمد زروق، والتي أغفلتها سيرته المبكرة المؤلفة خلال القرن 10هـ/ 16م.

«**تقاييد وقضايا تهم سيدي أحمد بن يوسف**»[23] : مكننا Bodin (1925) في مقاله هذا من أخذ فكرة واضحة عن السيرتين المتأخرتين والمفردتين في الشيخ أحمد بن يوسف خلال القرن 13هـ/19م : الأولى مجهولة العنوان، وقد فرغ منها مؤلفها محمد بن الجزار يوم 29 رجب 1284هـ/26 نونبر 1867م. والثانية عنوانها «ربح التجارة ومغنم السعادة فيما يتعلق بأحكام الزيارة إلى ضريح الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف دفين مليانة»، ومؤلفها علي بن أحمد بن الحاج موسى الجزائري (1249–1331هـ/1833–1913م)، وتاريخ تأليفها عام 1273/ 56–1857. وقد أثبت Bodin جملة من النصوص المستقاة من «**الربح**» في أصلها العربي، وأولى التعاليم الصوفية للشيخ أحمد بن يوسف بعض العناية.

«**سيدي أحمد بن يوسف**»[24] : يدخل هذا الفصل الذي أفرده Dermenghen (1954) في شيخ الطريقة الراشدية، في إطار الدراسات الإتنوغرافية الوصفية والمعاصرة، لم يعتمد فيه على المصادر المكتوبة، واكتفى بالروايات الشفوية بالإضافة إلى الأسطوغرافية المتوفرة في الموضوع. وفيه وصف دقيق لضريح مليانة،

---

(21) Même auteur, «Notice Biographique sur Sidi Ahmed Ben Youssef», in **Journal Asiatique**, 1889.

(22) S. Biarnay, «Légendes algériennes concernant Sidi Ahmed Ben Youssef», in **Notes d'ethnographie et de linguistique Nord-Africaines**, Paris 1924, chapitre VIII, pp. 117-122.

(23) M. Bodin, «Notes et questions sur Sidi Ahmed ben Youssef», in **Revue Africaine**, Pub. Soc. His. Alger, t. LXVI, n° 234-324, 2e et 3e tr., 1925, pp. 125-189.

(24) E. Dermenghem, «Sidi Ahmed ben Youssef», in **Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin**, Paris 1954, chapitre V, pp. 223-247.

والركب التي كانت تحج إليه من المغربين الأوسط والأقصى، والقبائل الجزائرية والمغربية التي يوجد فيها خدام سيدي أحمد بن يوسف.

«تأليف جزائري ينتمي إلى القرن السادس عشر»[25] ؛ **«الزاهد في سلطنة الوقت»**[26] : عنوانان لمقال واحد أعاد فيه Berque (1976، 1978) قراءة السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف المؤلفة خلال القرن 10هـ/16م على ضوء معطيات التاريخ الإجتماعي والثقافي والديني للمغرب الأوسط على هذا العهد. وانتقد فيه الأسطوغرافية السابقة في الموضوع وأخذ عليها عدم دراستها لحركة الشيخ أحمد بن يوسف الصوفية في إطار تاريخي شامل.

ثالثاً ـ دراسات عن زروق والزروقية :

«سيدي أحمد زروق»[27] : أبرز Colin (1925) في هذا المقال الدور الذي اضطلع به أحمد بن يوسف في نشر طريقة شيخه أحمد زروق[28].

«أحمد زروق والزروقية»[29] : رسم خشيم (1975) في هذه الدراسة صورة الطريقة الزروقية، وبحث في الأسس المذهبية التي بنى عليها زروق تعاليمه وآراءه، وطرح السؤال حول نظرته إلى الطريق الصوفي، وماذا قدم في هذا المجال من أفكار ونظريات. وقد أفدنا من هذه الدراسة في قراءة التراث الصوفي لأحمد بن يوسف تلميذ الشيخ أحمد زروق.

---

(25) J. Berque, «Un texte algérien du XVI^e siècle», in **Les arabes par leur archives XVI-XX siècles**, Paris, 1976, pp. 69-92.

(26) Le même auteur, «Un maître de l'heure renoncé», in **L'intérieur du Maghreb**, Paris, 1978, pp. 75-103.

(27) S.G. Colin, «Sayyidî Ahmad Zarruq», Estrato dalla revista della tripolitania, anno II, Roma, 1925, pp. 1-14.

(28) **Ibid.**, p. 13.

(29) ع. ف. خشيم، «**أحمد زروق والزروقية : دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة**»، طرابلس، ليبيا، 1975 ؛ A.F. Khushaim, **Zarrüq the sufi**, Tripoli, 1976.

2 ـ المصادر الأساسية

أ ـ كتب التراجم :

«بستان العارفين الأزهار في مناقب زمزم الأخيار ومعدن الأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب والدار»[30] :

المؤلف : هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي الصباغ القلعي النسب، ولد حوالي 923هـ/ 1517م[31] في قلعة بني راشد التي تدعى كذلك قلعة هوارة، وهي أهم قرى وطن بني راشد الذي ينتسب إليه مؤسس الطريقة الراشدية. وبيت الصباغ بيت علم، اشتهر ذووه بتقلد خطة القضاء، التي تقلدها هو نفسه بالقلعة، وقد ذكر من تولاها من أهله.وبيته كذلك بيت صلاح، وعلاقته ببيت مؤسس الطريقة الراشدية وطيدة وحميمة، ويعتبر والده من كبار الطبقة الأولى من صحب الشيخ أحمد بن يوسف[32].

---

(30) توجد مخطوطة من «**البستان**» في الخزانة العامة بالرباط، عددها 243ك، وحالتها جيدة، فرغ ناسخها محمد بن عمر الجزائري منها أواخر شهر رجب 1208هـ/مارس 1794م، عدد صفحاتها 322ص، وعدد أسطر الصفحة 25، وهي مكتوبة بخط جزائري.

ويتفرد عنوان هذه النسخة بعبارة «بستان العارفين الأزهار»، ذلك أن كل نسخ البستان الأخرى قد ذكرت هذا العنوان عاطلا من كلمة «العارفين» هكذا : **بستان الأزهار**، انظر : محمد الكتاني، «**سلوة الأنفاس**»، الطبعة الحجرية بفاس عام 1318هـ/1900م، الجزء الثاني، ص. 12 ؛ ع. بن سودة «**دليل**»، الجزء الأول، ص. 185، رقم 701.

J. Berque, Un maître, p. 75, n. 1.

وبالإضافة إلى ذلك فإن النسخة التي اعتمدها Bodin من البستان قد جاءت بها عبارة «معدن الأبرار» بدل «معدن الأنوار»، انظر : **M. Bodin, Notes et questions**, p. 129.

(31) استخلص هذا التاريخ من ذكر الصباغ لحادثة استشهاد والده في الوقعة التي دارت في القلعة بين الإسبانيين والأتراك عام 924هـ/1518م، وقوله «ومات أبي حينئذ وأنا دون الأثغار»، بمعنى أنه لم يثغر بعد سنة هذه الوقعة. وقد تحوط Berque في فهم عبارة الصباغ على هذا الوجه وحده، وتساءل إذا ما كانت تعني وجوده بالداخل «دون الثغور». لكن هذا التحوط ينتفي، إذ يعود الصباغ إلى ذكر هذه الوقعة في الفصل الأخير من البستان، ويكرر نفس القول بعبارة صريحة في إفادة المعنى المقصود وهو صغر السن «بهذا أخبرني أكابر قلعتنا، لأني كنت حينئذ صغيرا دون الأثغار»، انظر : م. الصباغ، «**البستان**»، ص. 15، 307 ؛ **J. Berque, Un maître**, p. 77, n. 3.

وأول من استخلص تاريخ ميلاد الصباغ هو Bodin، انظر : **M. Bodin, Notes et questions**, p. 130.

(32) م. الصباغ، **بستان**، ص. 15 ؛ **M. Bodin**, «Notes et questions», p. 130, n. 2.

التأليف : لا نعلم بالضبط تاريخ تأليف «**البستان**»، غير أنه يمكننا حصر هذا التاريخ بين عامي 952هـ/1545م و962هـ/1555م[33]، أي بعد مرور عقدين من الزمان على وفاة الشيخ أحمد بن يوسف (ت 931هـ/1524م). وقد قسمه الصباغ إلى قسمين كبيرين : قسم مناقب الشيخ أحمد بن يوسف وأفعاله ويغطي ثلثي التأليف[34]، وقسم كلامه وأقواله ويغطي الثلث المتبقي منه[35]. وزاوج في القسمين معا بين تاريخ الطريقة الراشدية وتاريخ التصوف الإسلامي المشرقي والمغربي، وسيج مناقب وكلام الشيخ أحمد بن يوسف بمناقب وكلام أعلام هذا التصوف وسلفه. ونهل من مشربين : مشرب خاص بموضوعه الرئيسي وهي سيرة شيخه أحمد بن يوسف، ومشرب عام يهم الإطار الذي حوط به هذه السيرة والمتعلق بأخبار الصوفية في الإسلام. وإذا كان قد اعتمد في هذا المشرب الثاني على مصنفات قليلة العدد وتأتي في الدرجة الثانية من حيث الأهمية، بحيث جاء **البستان** فقيرا من الناحية البيبليوغرافية، لانتمائه إلى ثقافة محلية ومتواضعة[36]، فإنه لم يأل جهدا في لم شعث مصادر المشرب الأول من القراطيس والصدور فجمع مادة نفيسة، وهذه أهم مصادره الكتابية :

ـ **أقوال ورسائل الشيخ أحمد بن يوسف** : اجتهد الصباغ في تجميع وتدوين تراث مؤسس الطريقة الراشدية من أقوال ورسائل، والحصيلة التي دونها كلها مصادر مكتوبة إلا ما ندر من الأقوال التي استقاها من التحدُّث الشفوي وسبكها بأسلوبه مع تنبيهه على ذلك. وعلى الرغم من أن هذه الحصيلة لا تمثل تراث الراشدي كله، ولا تمكن من الوقوف على مذهبه برمته، فيبقى للصباغ فضل تدوين القليل من تراثه

---

(33) استوحي التاريخ الأول من احتمال ازدياد الصباغ في عام 923هـ/1517م، فيكون قد ألف **البستان** بعد أن استوفى العقد الثالث من عمره وبلغ مبلغ الرجال. أما التاريخ الثاني فثابت من قول الصباغ حينما تعرض لذكر ثغر بجاية «أعادها الله دار إسلام»، وهو قول يفيد سبق تأليفه **للبستان** لفتح هذا الثغر وطرد محتليه الإسبانيين عام 962هـ/1555.

انظر : م. الصباغ، **بستان**، ص. 86؛ ا.ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، ص. 343. ؛ J. Berque, **Un ma^tre**, p. 75, n. 2.

(34) م. الصباغ، **بستان**، صص. 1ـ206.

(35) **المصدر نفسه**، صص. 206ـ305.

(36) J. Berque, **Un ma^tre**, p. 90.

الثاوي في الصدور ودفع أيادي الإتلاف عن المودع منه في القراطيس، وصونه من رياح الإنكار والإعتراض الهيج التي كادت تعصف به[37].

ـ كتاب «**مناقب تاج الأوتاد ومصباح البلاد سيدي أحمد بن يوسف الراشدي**» : لم يحرز الصباغ قصبة السبق في تأليف سيرة مؤسس الطريقة الراشدية، إذ نالها الطالب علي بن العباس التمزغراني صاحب هذا الكتاب ومؤلف أقدم سير الشيخ أحمد بن يوسف، وهو ينتمي إلى الطبقة الأولى من صحبه، ويروي عنه مباشرة في تأليفه هذا. وقد ضاعت هذه السيرة ولم يبق منها إلا ما نقله الصباغ[38].

ـ **القصيدة المخمسة** التي مدح بها محمد العنتري العربي الشيخ أحمد بن يوسف.

ـ **الرجز** الذي مدحه به كذلك تلميذه أحمد بن العباس البطحي[39].

ـ **اللامية** التي رثى بها عبد الحق بن علي بن عبد الحق المطهري شيخه أحمد بن يوسف، وعدد أبياتها 126 بيتا، وقد فرغ من نظمها يوم 17 رجب 935هـ/ 27 مارس 1529م، ونقلها الصباغ من خط مؤلفها. وهذه المرثية ذات أهمية بالغة في التأريخ للطريقة الراشدية شيخا ومذهبا[40].

ـ **تقييد** لعبد الحق المطهري المذكور في اتصال طريق الراشدي بالشاذلية. وكذلك **نظم** في انتهاء الطريقة الراشدية إلى الرسول ﷺ لناظم مجهول[41].

هذه جملة المصادر المصنفة من قبل الجيل الراشدي الأول، التي ضمنها الصباغ في تأليفه. وتشكل الرواية الشفوية معين القسم الأول من البستان والمفرد في السيرة

(37) انصرفت الأسطوغرافية التي تهما عن تراث الشيخ أحمد بن يوسف بالمرة، ولم يحظ هذا التراث من Berque نفسه سوى بكلمة عجلى وعابرة، انظر : J. Berque, **Un maître**, p. 88.

(38) م. الصباغ، **البستان**، صص. 188–190.

ولا يعتد بما ذهب إليه Basset من القول باعتماد الجزار وهو من أهل القرن 13هـ/19م لتأليف التمزغراني، لأنه توهم ذلك من عبارة «ومما نقلته من خط الطالب علي بن العباس التمزغراني»، وهي عبارة الصباغ التي نقلها الجزار عنه بالحرف، انظر : R. Basset, **Dictons satiriques**, p. 4, n. 1.

(39) م. الصباغ، **البستان**، صص. 15–24.

(40) **المصدر نفسه**، صص. 124–129.

ويبدو أن النسخة التي اعتمدها Berque من **البستان** عاطلة من اسم هذا الناظم وكذلك من تاريخ هذا النظم، انظر : J. Berque, **Un maître**, p. 99.

(41) م. الصباغ، **البستان**، صص. 130–132.

العملية لشيخ الطريقة الراشدية، وقد استقى الصباغ منها مادة وفيرة، ويبدو من أسماء رواته انتماؤهم إلى مختلف أقاليم الجهة الغربية من المغرب الأوسط التي شكلت مسرح نشاط الشيخ أحمد بن يوسف «الصالح». والسمة البارزة للمناقب التي جمعها الإعتدال، بعكس التهويل الذي سيحدث في المناقب والسير المتأخرة. وفي «**البستان**» هنة عجيبة هي العطل من التواريخ، التي اشتط الصباغ في قلة الإعتناء بها، بحيث لم يعن في تأليفه كله إلا بذكر العام الذي توفي فيه والده والذي ارتبط بأضخم حدث شهدته القلعة خلال النصف الأول من القرن 10هـ/ 16م. ولولا مرثية عبد الحق المطهري لما أمكننا الوقوف على تاريخ وفاة المقصود بالبستان وهو الشيخ أحمد بن يوسف[42].

«التعريف بنسب الشيخ الإمام قدوة السالكين وإمام العارفين وتاج الموحدين وترجمان المتكلمين، قطب الأقطاب وغوث الأغواث وجرس الأجراس سيدي أحمد بن يوسف»[43] : لا نعرف مؤلف هذه السيرة المتأخرة للشيخ أحمد بن يوسف، وقد استخلصنا عنوانها بعد مقابلة النسختين المتوفرتين منها، واللتين لا تأخذ إحداهما عن الأخرى كما لا يمكن اعتبار أي منهما الأصل بأية حال[44]، وضبطنا تاريخ تأليفها وهو عام 1250هـ/34-1835م[45]. وقد نقل مؤلفها

(42) عوضنا اعتمادنا على نسخة وحيدة من **البستان** بالإجتهاد في مقابلتها بالنصوص التي جاءت بالأسطوغرافية التي تهمنا، والتي اعتمد أصحابها نسخا متعددة من تأليف الصباغ. والملاحظ هو جنوح النسخة المحفوظة من البستان بالخزانة العامة بالرباط إلى الكمال والصواب، في كثير من المعطيات الناقصة أو الخاطئة في النسخ الموجودة بالخزانة الوطنية بالجزائر.

(43) توجد مخطوطتان من التعريف في الخزانة العامة بالرباط، في مجموعين عددهما 1457د و1471د، عدد ورقات النسخة الأولى اثنتان وسبعون ورقة : و1و – و72ظ، وعدد ورقات النسخة الثانية أربعون : و1ظ – و40ظ – والنسخة الثانية دقيقة الخط كثيرة البياض والتصحيف.

(44) ذكرها ابن سودة بعنوان : «مناقب أبي العباس أحمد بن يوسف الملياني». وذكرها المؤلفان علوش والرجراجي بعنوان «مناقب سيدي أحمد بن يوسف»، انظر : ع. بن سودة **دليل**، الجزء الأول، رقم 870، ص. 222 ؛ ي.س. علوش وع. الرجراجي، **فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة في الرباط**، باريس 1954، الجزء الثاني، رقم 2249 و2250، ص. 196.

(45) مجهول، **التعريف**، و40ظ من النسخة عدد 1471د و72 ومن النسخة عدد 1457. والتاريخ الذي ذهب إليه المؤلفان علوش والرجراجي على أساس أنه تاريخ الفراغ من تأليف كتاب التعريف، وهو 10 يناير 1907، إنما هو تاريخ الفراغ من نسخ المجموع كله، الذي يضم كذلك كتاب **تأليف في أنساب الأشراف الذين هم شهرة بفاس** لمؤلفه أبي محمد عبد القادر بن عبد الله الحسني الجوطي الشهير بالشبيهي المتوفى عام 1099هـ/1687م. وقد جاء هذا التاريخ بالموافق الميلادي المذكور في الصفحة =

المجهول معظم قسم المناقب من البستان، وأعاد كتابة قسم الأقوال منه ورام التأريخ بها لفساد العلاقة بين الشيخ أحمد بن يوسف ومشايخ السنة في مغرب المائة العاشرة الهجرية.

وتميل هذه السيرة إلى الاتفاق في نقولها مع النسخ المحفوظة من «**البستان**» في الخزانة الوطنية بالجزائر أكثر مما توافق النسخة المودعة منه في الخزانة العامة بالرباط، وتتطابق معطياتها تمام التطابق مع المعطيات المستخلصة من قبل كل من Basset و Bodin من كتاب الجزار الذي لا يعرف له عنوان : فهل يتعلق الأمر بكتاب واحد لا كتابين؟ سؤال نكتفي بإثارته ما دامت فرصة مقابلة المخطوطين غير سانحة لنا.

«**بعض كلام الشيخ أحمد بن يوسف**»[46] : ذكرنا هذا الكلام في سياق كتب التراجم لأنه عبارة عن نقول من القسم الخاص من أقوال الشيخ أحمد بن يوسف من «**البستان**»، وعدد ورقاته أربع، وفيه ورقتان بها أقوال منسوبة إلى شيخ الطريقة الراشدية ولا نعرف مصدرها.

«**دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**»[47] : ترجم ابن عسكر للشيخ أحمد بن يوسف في «**الدوحة**» التي ألفها عام

= الأخيرة من النسخة عدد 1457د، وجاء بالهجري 23 ربيع الأول 1324هـ في آخر صفحة من النسخة عدد 1471د، انظر : ي. س. علوش و ع. الرجراجي، **فهرس المخطوطات العربية**، الجزء الثاني، ص. 196؛ مجهول، **التعريف**، و55 ومن 1471د، و113ظ من 1457د.

(46) توجد هذه الأقوال مخطوطة في مجموع محفوظ في الخزانة العامة بالرباط عدده 1019د، و1ظ – و2و، و265 و – و268و.

وقد أشار المؤلفان علوش والرجراجي إلى هذه الأقوال في عنوانين : **مختصر لكتاب في التصوف**، لأبي العباس أحمد بن يوسف الراشدي الملياني ؛ **حكم في التصوف**، لنفس المؤلف.

وجعل المؤلفان المذكوران هذا **المختصر** في إحدى وأربعين ورقة : و1ب – و41ب من نفس المجموع، وقد توهما ذلك من العبارة التي جاءت في أوله والتي تقول : «هذا من اختصار كلام الشيخ... سيدي أحمد بن يوسف..». والواقع أن هذا المختصر لا يتعدى الورقة الثانية من المجموع، أما التأليف الذي يأتي به مباشرة بعد الكلام المنسوب إلى الشيخ أحمد بن يوسف، وينتهي في الورقة الواحدة والأربعين منه، فهو كتاب **السير والسلوك إلى ملك الملوك** لمؤلفه قاسم بن صلاح الدين الخاني الحلبي (1028– 1109هـ/ 1619–1697). أما **الحكم في التصوف** فهي الورقات المنقولة من القسم الخاص بأقوال الشيخ أحمد بن يوسف من البستان. انظر : ي. س. علوش و ع. الرجراجي، **فهرس المخطوطات العربية**، الجزء الأول، رقم 1066، ص. 163 ؛ رقم 1141، ص. 187.

(47) م. ابن عسكر، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تحقيق م. حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976.

985هـ/1577م، وتحدث في هذه الترجمة عن أتباعه اليوسفيين في المغرب، وجاء فيها بالمادة التاريخية المفقودة عنهم في الكتب الإخبارية[48].

«**درة الحجال في أسماء الرجال**»[49] : ترجم آبن القاضي كذلك للشيخ أحمد بن يوسف في «**الدرة**» التي ألفها عام 999هـ/1591م، وآحتذى آبن عسكر في ذكر أخبار أتباعه في المغرب[50].

«**مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**»[51] : ترجم محمد العربي الفاسي لشيخ الطريقة الراشدية في «**المرآة**» التي ألفها عام 1046هـ/1636م، وجاء بمعلومات عن تاريخ المعارضة التي واجهت أتباعه اليوسفيين في المغرب على عهد الدولة الوطاسية[52].

«**تعريف الخلف برجال السلف**»[53] : ترجم محمد الحفناوي للشيخ أحمد بن يوسف في كتابه «**تعريف الخلف**» الصادر عام 1324هـ/1906م، وقد جاءت هذه الترجمة جامعة لما قبلها من التراجم المغربية المفردة في شيخ الطريقة الراشدية، ابتداء من «**دوحة الناشر**» (المؤلفة عام 985هـ/ 1577م) إلى «**سلوة الأنفاس**» (المؤلفة عام 1313هـ/ 1895م)[54].

«**نشر المثاني الكبير**»[55] : أشار فيه مؤلفه محمد القادري، في حوادث عام 1102هـ/1691م، إلى الطور الأخير من أطوار مكافحة الدولة المغربية للطائفة اليوسفية[56].

---

(48) **المصدر نفسه**، ص. 125.

(49) أ. بن القاضي، **درة الحجال في أسماء الرجال**، بعناية محمد الأحمدي أبي النور، القاهرة، 1970-1974، في ثلاثة أجزاء.

(50) **المصدر نفسه**، الجزء الأول، ص. 165.

(51) م.ع. الفاسي، **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن**، الطبعة الحجرية بفاس، عام 1324/1906.

(52) **المصدر نفسه**، ص. 224.

(53) م. الحفناوي، **تعريف الخلف برجال السلف**، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1327/1909، في ثلاثة أجزاء.

(54) **المصدر نفسه**، الجزء الثاني، صص. 97-100.

(55) م. القادري، «**نشر المثاني الكبير**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، عدد 2253ك.

(56) **المصدر نفسه**، و33ظ.

«**جواهر السماط في مناقب سيدي عبد الله الخياط**»(57) : ألف في سيرة الشيخ عبد الله الخياط تلميذه أبو القاسم بن منصور الغمري (ت حوالي 970هـ/1562م)، وأعاد كتابة هذه السيرة الشيخ محمد المسناوي الدلائي (ت 1059هـ/1649م) الذي تتلمذ على بعض صحب الخياط، وجددها أبو عبد الله محمد الريفي (ت 1196هـ/ 1782م)(58)، وهو صاحب النسخة المعتمدة من هذه السيرة. وقد جاء فيها بمعلومات مفيدة في ترجمة مؤسس الطائفة اليوسفية الذي أخذ مع الخياط على الشيخ أحمد بن يوسف وصحبه في دخوله إلى المغرب(59).

«**زهر الآس في بيوتات فاس**»(60) : تحدث فيه مؤلفه عبد الكبير بن هاشم الكتاني (ت 1350هـ/1931م) عن إحدى البيوتات اليوسفية التي اشتهرت بفاس بالخير والصلاح، وهو بيت بني البضاضوة. واستطرد في حديثه هذا وذكر أخبار طائفة من اليوسفيين على عهد السلطان مولاي محمد بن عبد الرحمن (1275-1290هـ/1859-1873م)(61).

ب ـ أجوبة ورسائل فقهية :

«**نوازل المجاصي**»(62) : تولى الفقيه أبو عبد الله محمد بن الحسن المجاصي قضاء فاس عام 1079هـ/1668م خلافةَ السلطان المولى الرشيد، وحرر في السؤال الذي رفعه السلطان المذكور في نازلة الطائفة اليوسفية ثلاثة أجوبة مثبتة ضمن نوازله هاته(63).

---

(57) م. الريفي، «**جواهر السماط في مناقب سيدي عبد الله الخياط**»، مخطوط محفوظ بالخزانة العامة بالرباط، عدد 1185د.

(58) عن جواهر السماط ومؤلفيه الثلاثة انظر:
ع. بن سودة، **دليل**، الجزء الأول، ص. 204؛ م. حجي، **الزاوية الدلائية**، الرباط 1964، ص.83؛ المؤلف نفسه، **الحركة الفكرية**، صص. 494-496، 622.

(59) م. الريفي، **جواهر السماط**، و8ظ ـ و9و.

(60) ع. الكتاني، «**زهر الآس في بيوتات فاس**»، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدده 1281ك.

(61) **المصدر نفسه**، ص. 328.

(62) م. المجاصي، «**نوازل**»، توجد مخطوطة في الخزانة الحسنية بالرباط، عدد 3310. وقد طبعت على الحجر بفاس، توجد نسخة مطبوعة بنفس الخزانة عددها 3668ز، وأخرى بالخزانة العامة بالرباط عددها C17751. وقد اعتمدنا بالأساس النسخة المطبوعة على الحجر واستعنا بالنسخة المخطوطة في قراءتها.

(63) **المصدر نفسه**، الطبعة الحجرية، صص. 89-95، 105-124.

«رسالة العكاكزة»[64] : رفع العلامة أبو علي الحسن اليوسي هذه الرسالة الفقهية إلى السلطان المولى الرشيد في نازلة الطائفة التي تهمنا التي استفتى فيها كبار الفقهاء على عهده عام 1080هـ/79–1680م.

ج ـ رحلات :

«وصف إفريقيا»[65] : ألف الحسن الوزان هذا الكتاب عام 932هـ/1526م. ويهمنا منه وصف الرحلة الحجازية التي قام بها المؤلف عام 921هـ/1516م، ومر خلالها بوطن بني راشد مسقط رأس الشيخ أحمد بن يوسف ومهد الطريقة الراشدية، وزار أهم قرى القسم الشمالي منه الذي نشأ فيه الراشدي وتأسست فيه أول زاوية راشدية، وخلف لنا وصفا عن جغرافيته الطبيعية والبشرية. كما زار الحسن الوزان الشيخ أحمد بن يوسف الذي بلغ يومئذ أوج شهرته الصوفية والعلمية، وقضى ثلاثة أيام في زاويته[66].

«هداية الملك العلام إلى حج بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام»[67] : ألف هذه الرحلة الفقيه المتصوف أحمد بن محمد بن داود بن يعزى بن يوسف المعروف أحوزي الجزولي نسبا الهشتوكي شهرة نزيل تامكروت. كانت رحلته هاته إلى الحج عام 1096هـ/1684م. وقد جاء فيها بجملة من المعطيات المفيدة في تاريخ الطائفة اليوسفية في نهاية القرن 11هـ/17م، منها :

ـ **جواب** لأستاذه أبي مروان عبد الملك التجموعتي في نازلة اليوسفيين، رفعه إلى السلطان المولى الرشيد على إثر استفتائه للعلماء في هذه النازلة[68].

---

(64) ح. اليوسي، «**رسالة العكاكزة**»، توجد مخطوطة ضمن مجموع في الخزانة العامة بالرباط عدده 1224ك، صص. 167–187. وقد نشرتها فاطمة خليل القبلي، **رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981، الجزء الأول، صص. 271–299.

(65) J.L. L'Africain : al-Hassan al-Wazzân, **Description de l'Afrique**, trad. de l'italien par A. Epaulard, Paris 1956, en 2 vol.

(66) **Ibid.**, pp. 338, 340, 341, n. 93.

(67) أ. الهشتوكي، «**هداية الملك العلام إلى حج بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام**»، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدده 190ق.

(68) **المصدر نفسه**، صص. 72–75.

ـ عدة **مراجعات وردود** أعقبت هذا الجواب، وتمت بين التجموعتي واليوسي[69].

وقد قدم الهشتوكي لهذه النصوص وذيلها بأخبار جد هامة أفادتنا في ضبط تاريخ الفتاوى الفقهية المتوفرة والصادرة في نازلة اليوسفيين، وفي معرفة بعض المشهور من مواضعهم، وغير ذلك من الأخبار التي أغنت معلوماتنا عن الطائفة اليوسفية في نهاية المائة الحادية عشر الهجرية. وقد شرع الهشتوكي في نقل «**رسالة العكاكزة**» لليوسي، لكنه توقف وترك صفحات بيضا لاستكماله[70].

«**نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار**»[71] : تعرف كذلك بـ«**الرحلة الورثيلانية**» نسبة إلى مؤلفها الحسين بن محمد الورثيلاني (1125ـ1193هـ/1713ـ1779م)، الذي ضمنها **الرسالة** التي شرح فيها **اللغز** الذي بعثه الشيخ أحمد بن يوسف إلى فقهاء فاس في حينه، والتي احتلت مكانة خاصة من بين تصانيفه، واعتبرت من الأعمال الجليلة والفريدة. وتعود مناسبة هذا التضمين إلى خروج الورثيلاني في رحلته الحجازية هاته في ركب أمير الحج أحمد بن الطيب نجل الشيخ أحمد بن يوسف، وقد تحدث فيها عن الصباغ وتأليفه، وجاء بمعلومات جديدة لم يذكر مصدرها تهم سيرة شيخ الطريقة الراشدية[72].

د ـ تآليف نقدية :

«**المسلك القريب الموصل إلى حضرة الحبيب**»[73] : فرغ الشيخ أبو البقاء عبد الوارث الياصلوتي من تأليف رسالة «**المسلك**» يوم 17 رمضان 942هـ/10

---

(69) **نفسه**، صص. 75ـ82، 86.

(70) **نفسه**، صص. 71، 76، 80، 83ـ85.

(71) ح. الورثيلاني، **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار**، المطبعة العلمية في تونس، عام 1321، في ثلاثة أجزاء. وتوجد نسخة من هذه الطبعة الحجرية في الخزانة الحسنية بالرباط، وعددها 2332. كما طبعت هذه الرحلة بتصحيح محمد بن أبي شنب، في مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، عام 1326/1908.

(72) **المصدر نفسه**، النسخة الحجرية، الجزء الأول، صص. 132ـ133؛ والنسخة المطبوعة، صص. 107ـ109.

(73) ع. الياصلوتي، «**المسلك القريب الموصل إلى حضرة الحبيب**»، مخطوط في الخزانة الحسنية بالرباط، عدده 5723.

مارس 1536م. وتصنف هذه الرسالة ضمن مؤلفات التصوف المصنفة خلال المائة العاشرة الهجرية، لخوضها في المباحث الصوفية الرائجة على هذا العهد، وبحثها في حقيقة الشيخ والمريد وآدابهما، واهتمامها بمسلك تهذيب النفس. كما تعد هذه الرسالة من بين التصانيف النقدية التي ألفت في هذا العصر، لاعتنائها بنقد بعض جوانب الحياة الصوفية السائدة خلاله، وللحملة التي شنها صاحبها في لهجة قوية وفي مواضع متفرقة منها على الطائفة اليوسفية بوجه خاص والطريقة الراشدية بوجه عام، وذلك بعد انصرام العقد على وفاة مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف (ت 931هـ/1524م).

وتكتسي رسالة «**المسلك**» أهمية خاصة بالنسبة لموضوعنا باعتبارها التأليف الوحيد المصنف في الرد على الطائفة التي تهمنا، وذلك في تاريخ مبكر من نشوئها على عهد الدولة الوطاسية[74]، ولكونها قد ألفت قبل أن يشرع الصباغ في تدوين السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف بما ينيف عن العقد من الزمان أو يزيد، وذلك ما بين 954 و962هـ/1545 و1555م. والمسائل الفكرية التي ينكرها الياصلوتي على الطائفة اليوسفية وغيرها من الطوائف الراشدية المغربية، قد أثبتها الصباغ في الفصل الذي عقده من البستان لتراث الشيخ أحمد بن يوسف وكلامه وأقواله. فتسهم رسالة «**المسلك**» بذلك في تحقيق نصوص «**البستان**»، وتعين على اليقين في صحة المعطيات المذهبية التي تتضمنها هذه النصوص، ونسبتها إلى الشيخ أحمد بن يوسف.

«المنجنيق لرمي البدعي الزنديق»[75] : ألف أحمد بن أبي محلي «**المنجنيق**» عام 1016هـ/1607م في نقد الشيخ عبد القادر السماحي المنتسب إلى الطريقة

---

(74) أشار ابن سودة إلى وجود تأليفين في الرد على الطائفة اليوسفية : الأوّل لأبي القاسم بن سلطان القسمطيني الذي كان حيا عام 995هـ/1586م، وأن هذا التأليف يقع في مجلدين، وقد ذكره له صاحب **درة الحجال**، وذكر أنه قد اطلع عليه. الثاني لأبي العباس أحمد الصغير المتوفى عام 995هـ/1586م، الذي قال عنه صاحب **درة الحجال** بأنه كان يؤذيهم كثيرا فغضبوا عليه لذلك وعظم الأمر عليهم فقتلوه.

والحقيقة أن عبارة ابن القاضي صريحة في أن هذين التأليفين إنما صنفا في الرد على الطائفة الأندلسية لا اليوسفية، ولا ندري كيف اشتبهت هذه العبارة على ابن سودة، خصوصا وأن صاحب **درة الحجال** قد ذكر ذلك في ترجمة الفقيه محمد الأندلسي شيخ الطائفة الأندلسية، انظر :

ع. بن سودة، **دليل**، الجزء الأول، رقم 225، ص. 79 ؛ رقم 276، ص. 87 ؛ أ. بن القاضي، **درة**، الجزء الثاني، صص. 35–36.

(75) أ. بن أبي محلي، «**المنجنيق لرمي البدعي الزنديق**»، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدده 338ق.

الراشدية، الذي جعل عوام شيعته يؤولون في بعض صورهم إلى نحو ما عليه الطائفة اليوسفية. وقد اضطره التمهيد والتوطئة لموضوعه إلى تخصيص الباب الأول من كتابه هذا لذكر أخبار هذه الطائفة.

«**سلسبيل الحقيقة والحق في سبيل الشريعة للخلق**»(76) : ألف آبن أبي محلي «**السلسبيل**» في نقد ومناقشة بعض القضايا الصوفية، وقد فرغ منه يوم الخميس 26 ذي القعدة 1019هـ/2 فبراير 1611م. وتحدث فيه عن الطائفة اليوسفية كذلك، وسلك في حديثه عنها نفس المسلك الذي اتبعه في «**المنجنيق**»، المهون من شأنها والمبرر لسكوته عنها وعدم تأليفه في الرد عليها، ولخص موقفه منها بعبارة «كل شاة بكراعها تعلق» !

هـ ـ تأليف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

«**تبصرة الرئيس الأمين في ذكر شروط إمام المسلمين**»(77) : مؤلفه مجهول، وهو ينتسب إلى المغرب الأقصى كما صرح بذلك في تأليفه هذا، وذكر أن له كتابا آخر في نسبه العبد الوادي سماه «**الجيش الكمين**»، ويظهر من كتاب «**التبصرة**» أنه عاش أواخر العصر السعدي. وعدد أبواب هذا التأليف أحد عشر بابا، والباب الذي يهمنا منه هو الباب الخامس، الذي تحدث فيه المؤلف المجهول عن الطائفتين اليوسفية والأندلسية، وجاء فيه بعدد من المعلومات التي تعرف بمواضعهم المشهورة على عهده، ووصف بعض مظاهر نحلتهم وتعاليم معتقدهم.

و ـ تأليف في الأدب :

«**المحاضرات**»(78) : جاء اليوسي فيها بجملة من المعلومات المفيدة في كتابة تاريخ الطريقة الراشدية في المغرب بوجه عام وتاريخ الطائفة اليوسفية بوجه خاص، وتهم مكانة الشيخ أحمد بن يوسف في تاريخ التصوف المغربي حيث لقبه اليوسي بشيخ المشايخ، وذكر الإشاعات التي لا زال يروجها معارضوه عنه في المغرب في نهاية المائة الحادية عشرة الهجرية، كما تحدث عن علاقة إحدى الفرق اليوسفية بالزاوية

---

(76) أ. بن أبي محلي، «**سلسبيل الحقيقة والحق في سبيل الشريعة للخلق**»، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، عدده 4733.

(77) مجهول، «**تبصرة الرئيس الأمين في ذكر شروط إمام المسلمين**»، مخطوط خاص.

(78) ح. اليوسي، **المحاضرات** بعناية محمد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976.

الدلائية على عهد مؤسسها أبي بكر وأيام نجله وخليفته في تصدر مشيخة الزاوية محمد بن أبي بكر.

ز ـ الكتابات الأجنبية :

لا تخرج هذه الكتابات عن الأنواع المعلومة من المصادر الأجنبية كأوصاف الرحالين والتحريات والتقارير والنصوص الإتنوغرافية والدراسات الإتنولوجية والأنتربولوجية، وسنستعرضها مصنفة بحسب القبائل اليوسفية المغربية التي همتها مراعين تسلسلها الزمني.

1 ـ عن الزكارة :

«**قبيلة زناتية مناهضة للإسلام : الزكارة**»[79] : أثار هذا التأليف حين أصدره Mouliéras (1903–1905) ضجة عارمة، حاول البعض إخماد نارها وسعى البعض إلى إذكاء أوارها[80]. وكان له على هناته وسقطاته فضل لفت النظر إلى القبائل المغربية التي ظلت على النحلة اليوسفية إلى مطلع القرن 14هـ/20م، كما كان السبب في إنتاج تراكم لا بأس به من الكتابات التي همت مختلف أوجه الحياة في هذه القبيلة، ووفرة من المقالات في موضوع القبائل اليوسفية الأخرى، ودفع بالطريقة الراشدية شيخا وأتباعا لتحتل مقدمة اهتمامات البعثات والمدارس العلمية الفرنسية.

---

(79) نشره Auguste Mouliéras متسلسلاً في ثلاثة مقالات ثم أعاد طبعه مجموعا في كتاب، انظر :

A. Mouliéras, «Une tribu Zénète anti-musulmane (les Zkara)», in **Bull. Soc. Géo. Archéo.**, Oran : 26è année, t. 23, fasc. XCVII, oct.-déc. 1903, pp. 293-332. (1ère partie) 27è année, t. 24, fasc C, juillet-sept. 1904, pp. 233, 304. (suite) 28è année, t. 25, fasc CII, Jan.-Mars 1905, pp. 1-152. (suite et fin).

- Même auteur, «Une tribu Zénèbre anti-musulmane (les Zkara)», Paris 1905, 264 pages.

وسنقتصر على الإحالة على صفحات الكتاب المجموع دون صفحات المقالات المتفرقة.

(80) عن هذه الضجة، انظر :

Victor Aymé, «Lettre à M. Mouliéras à propos d'ethnologie berbère», in **Bull. soc. géo. archéo.**, d'Oran, 1904, pp. 405-407.

J. Corriéras, «Une tribu Zénète anti-musulmane (les Zkara)», in **Renseignements Coloniaux**, année 1906, pp. 160-164.

«أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين»(81) : انعقد هذا المؤتمر العلمي الهام في مدينة الجزائر في أبريل 1905، وقد حضره خمسمائة عضوا جاؤوا إليه من مختلف الأقطار. وكانت قضية قبيلة الزكارة التي أثارها Mouliéras من بين القضايا التي تدارسها المؤتمرون. وقد تقدم كل من محمد بن عبد الرحمن و Von Oppenheim وGeorges Marçais بملاحظات في موضوع النحلة الزكراوية، وساهم Edouard Montet بعرض عنوانه : هل الزكارة مسيحيون أم مسلمون(82) ؟

«الزكارة في المغرب، مشكل ديني»(83) : واصل Montet اهتمامه بمشكل قبيلة الزكارة، تبعا للجدال الذي أثاره المقال الذي ساهم به في المؤتمر المذكور. وأكد في مقاله الجديد على أن الزكارة مسلمون وأن نحلتهم مجرد بدعة.

«أبحاث عن الديانة عند البربر»(84) :

استعرض Basset (1910) في هذا المقال الدين عند الأمازيغ منذ الوثنية إلى عهود الإسلام الأولى في المغرب، واهتم في آخره بالنحلة الزكراوية كما وصفها Mouliéras، وتساءل إذا ما كانت على صلة بالمذاهب المخالفة للسنة والحادثة في المغرب قبل المائة السادسة الهجرية.

---

(81) عن هذا المؤتمر وأعماله وأصدائه انظر :

«Actes du 14e congrès international des Orientalistes d'Alger», 1905, 4 vol.

Ibid., vol. I, pp. 45-46.

Alfred Bel, «Le 14e congrès international des orientalistes (Alger 1905)» in **Bull. tr. soc. géo, archéo.**, Oran, 28e année, t. 25, fasc. CIII, avril-juin, 1905, pp. 192-204.

Edouard Montet, «L'histoire des religions au congrès des orientalistes d'Alger», in **Revue de l'histoire des religions**, t. 52, 1905, pp. 78-84.

Mohamed Bencheneb «IIe section, langues musulmanes», dans «Les congrès d'Avril 1905 à Alger» in **Revue Africaine**, 2e-3e tr., 1905, pp. 263-343, n. 258, 259. .

(82) نشر هذا العرض ضمن أعمال المؤتمر تحت عنوان :

«Les Zkara sont-ils chrétiens ou musulmans?» وترجم إلى اللغة الإنجليزية ونشر بمجلة **Asiatic Quarterly Review**, July 1905.

(83) E. Montet, «Les Zkara du Maroc : Un problème religieux», in **Revue de l'histoire des religions**, t. 52, 1905, pp. 418-425.

(84) R. Basset, «Recherches sur la religion des berbères» extrait de la **Revue de l'histoire des religions**, vol. XLI, n. 3, pp. 291-342.

«**الحدود الجزائرية المغربية**»[85] : ذكر مؤلفه Augustin Bernard (1911) قبيلة الزكارة ضمن قبائل الحدود، وأدلى بدلوه في الكشف عن أصل نحلتها.

«**وجدة والعمالة**»[86] : تعرض مؤلفه Louis Voinot (1912) إلى ذكر قبيلة الزكارة ضمن قبائل عمالة وجدة، ولم يؤيد Mouliéras فيما كتبه عن معتقدها.

«**الزكراويون ومآلهم إلى الإسلام**»[87] : بحث أنجزه Etienne Friang لنيل شهادة التخرج في سلك المراقبين المدنيين سنة 1946، وخلص فيه إلى حدوث تطور في النحلة الزكراوية انتهى إلى تقهقرها في وجه العقيدة الإسلامية[88].

«**مساهمة في التعريف بقبيلة : الزكارة**»[89] : يختم هذا البحث سلسلة الدراسات الأجنبية التي همت قبيلة الزكارة، طوال النصف الأول من القرن العشرين. وقد قدم فيه مؤلفه Monsempes (1955) دراسة مفصلة عن جغرافية هذه القبيلة، وأصول سكانها، وأحوالهم المادية والإجتماعية والإثنوغرافية.

«**رسائل مخزنية زكراوية**»[90] : عددها ثلاث عشرة رسالة مخزنية، تعود أقدمها إلى عهد السلطان مولاي الحسن (1290–1312هـ/1873–1894م)، موجهة من السلطان إلى قائد الزكارة، وتؤرخ لانتهاء فساد العلاقة بين المخزن وقبيلة الزكارة، التي أصبحت تعد خلال هذا التاريخ من أهم القبائل المخزنية في عمالة وجدة.

---

(85) A. Bernard, **Les confins algéro-marocains**, Paris 1911, pp. 29-30.

(86) L. Voinot, **Oujda et l'Amalat**, Oran, 1912, pp. 186-189.

(87) E. Friang, «Les Zkara et leur évolution devant l'Islam», mémoire de fin de stage des contrôleurs civils, promotion 1946, 43 pages.

ويعد هذا البحث ضائعا : وهو مطبوع على الآلة الكاتبة ومصور على الميكروفيلم، عدده Mic 145 في الخزانة العامة بالرباط.

(88) اعتمد Emile Dermenghem (1953) هذا البحث في حديثه عن الزكراويين ضمن خدام الشيخ أحمد بن يوسف في المغرب، ولخص أهم ما جاء فيه، وذكر أن مؤلفه Etienne Friang قد مكنه من نسخة منه : E. Dermenghem, **Le culte des saints**, pp. 237-238.

(89) Monsempes, «Contribution à la connaissance d'une tribu : Les Zkara», in **Archives du centre des hautes études administratives musulmanes**, Paris, 93 pages.

(90) وثائق خاصة.

«**بين أوغست موليراس وعبد الصمد الديالمي ضاع إسلام وكفاح قبيلة الزكارة**»[91] : رد مصباح رمضان مؤلف هذا المقال على عبد الصمد الديالمي صاحب كتاب «**المرأة والجنس في المغرب**» (1985)، الذي استعان فيه بما كتبه Mouliéras عن قبيلة الزكارة في مطلع هذا القرن[92]. وقد شد مصباح رمضان الرحال إلى هذه القبيلة وقام بالإستخبار فيها مع رئيس جماعتها القروية وطائفة من كهولها ومسنيها، وجمع مادة لا بأس بها من الروايات الشفوية، وعدد من الوثائق المكتوبة التي تحتفظ بها عائلة أولاد بوريمة التي توارثت مشيخة القبيلة وقيادتها، ودون جملة من الملاحظات والمشاهدات الفولكلورية والأثرية عن مسجدها وضريحها وقبورها. ويفيد مقاله في أمرين :

الأول، استمرار تاريخ الطائفة اليوسفية إلى أيامنا هاته، وأن أصداء هذا التاريخ لم تتلاش بعد، ما دام مصباح رمضان يكتب في الدفاع عن الإسلام وكفاح قبيلة الزكارة اليوسفية في يوم 6 شتنبر 1986[93]. الثاني، أن معاصرينا الزكراويين لم يعودوا يذكرون من تاريخ أسلافهم اليوسفيين شيئا، وأنهم قد نسُوا تماما تاريخ الخلاف المذهبي الطويل الذي در قرنه بينهم وبين أهل السنة، في إطار الإسلام والتصوف طبعا، منذ أولية القرن 10هـ/16م ولم تخف حدته إلا في نهاية القرن 11هـ/17م، وأنهم لا يعلمون سوى ما كتب وقيل عنهم في عهد الإستعمار.

2 ـ عن بني محسن :

«**جولات في المغرب**»[94] : مرّ المركيز De Seconzac قريبا من ديار بني محسن في مطلع القرن العشرين، وسجل بعض الأخبار التي يروجها المجاورون عنهم، وأبدى رأيه فيها.

---

(91) م. رمضان، «بين أوغست موليراس وعبد الصمد الديالمي ضاع إسلام وكفاح قبيلة الزكارة»، **العلم الثقافي**، العدد 792، السبت 6 شتنبر 1986، صص. 4ـ5.

(92) ع. الديالمي، **المرأة والجنس في المغرب**، دار النشر المغربية، 1985، ص. 44.

(93) ما يزال بنو يزناسن ينسبون الرجل الفاقد المروءة إلى هذه الطائفة، انظر : قدور الورطاسي، **بنو يزناسن عبر الكفاح الوطني**، الرباط، 1976، صص. 93ـ94.

(94) M. De Seconzac, **Voyages au Maroc (1899-1901)**, Paris 1903, p. 215.

«**تازة وغياثة**»[95] : تحدث Voinot (1920) عن بني محسن من قبيلة غياثة، وعن الأخبار التي تروج عنهم، وقارب بينها وبين الأخبار التي تهم الزكارة التي ذكرها في كتابه السابق «**وجدة والعمالة**».

«**تقرير مصلحة الشؤون الأهلية، ملحقة تازة ونواحيها**»[96] : تقرير حرره الضابط Gateau (1927) بأمر من رئيسه Laroche قائد ملحقة تازة وأرباضها، ووصف فيه بعض طقوس وعادات بني محسن.

«**مخلفات الحضارات المتوسطية لدى البربر**»[97] : دراسة أنثروبولوجية أنجزها Benoît (1930)، وبحث فيها في أصل النحلة المحسانية التي عاد بها إلى نهاية الألف الثاني قبل الميلاد.

3 ـ عن الغنائمة :

«**بعثات في المغرب : خلال القبائل**»[98] : اهتم Doutté بأمر القبائل اليوسفية المغربية قبل صدور كتابه هذا عام 1914[99]، وقد تحرى أمر الغنائميين اليوسفيين أثناء مروره قريبا من حيهم الواقع بين مراكش وتامصلوحت، واستخبر بعضهم في شأن نحلتهم والأخبار التي تروج عنهم.

4 ـ عن الملاينة :

«**البضاضوة**»[100] : قام Salmon (1904) بتحر بسيط عن هذه الفرقة اليوسفية، وجمع الأخبار التي يروجها أهل الغرب عنها.

---

(95) L. Voinot, «Taza et les Riata», extrait du **Bull. soc. géo. archéo.** d'Oran, t. XL, 1920, pp. 47-53.

(96) Gateau, «Rapport du service des affaires indigènes. Annexe Taza-banlieue», in **Survivances des civilisations méditerréennes**, pp. 14-16.

(97) F. Benoît, «Survivances des civilisations méditerranéennes chez les berbères», extrait de la **Revue anthropologique**, juillet-sept, 1930, pp. 1-14.

(98) E. Doutté, **Missions au Maroc : En tribu**, Paris, 1914, pp. 330-335.

(99) Même auteur, **Marrâkech**, Paris 1905. pp. 365-368.

Le même, **Magie et religion dans l'Afrique du Nord**, Alger 1909, pp. 43-48.

(100) G. Salmon, «Les Bdadoua», in **Archives Marocaines**, vol 2, n. 2, Paris, 1904, pp. 358-363.

«**فرقة غنائمية في ناحية فاس، أولاد عيسى**»[101] : مقال اهتم فيه مؤلفه Gognalons (1906) بأصل المليانيين من قبيلة أولاد عيسى الواقعة على ضفاف سبو، واستعان في ذلك بالروايات الشفوية التي ترجع أصلهم إلى غنائمة الساورة مثلهم مثل الغنائميين المستقرين في ناحية مراكش.

«**الغرب**»[102] : اهتم فيه مؤلفه Michaux-Bellaire (1913) بالمليانيين القاطنين في الغرب، وجاء بشيء من حياتهم الصوفية.

5 ـ عن هذه القبائل مجتمعة :

«**تبجيل الصلحاء في الإسلام المغربي**»[103] : جمع فيه Dermenghem كل الدراسات السابقة، التي همت القبائل اليوسفية المغربية الأربع، قبل تأليفه هذا الصادر عام 1954، وذلك في الفصل الذي عقده للحديث عن خدام الشيخ أحمد بن يوسف في المغرب.

* * *

هذا مجمل الأسطوغرافية وأساس المادة المتوفرة في موضوع الطائفة اليوسفية والطريقة الراشدية. وواضح أن ما كتب حول اليوسفيين لا يرق من حيث الكم والأهمية إلى ما كتب حول الشيخ أحمد بن يوسف : فإذا ما استثنينا تناول قضية اليوسفيين ضمن القضايا الفكرية الهامة التي شغل بها علماء العصر السعدي، فإن ما جاءت به بقية الدراسات عنهم لا يعدو مجرد إشارات غير ذات بال في الموضوع.

وبالرغم من الوفرة النسبية للأسطوغرافية المتعلقة بالراشدي والراشدية، فإن أصحابها سواء سلكوا منهج الفولكلور المقارن أو الإتنوغرافية أو التاريخ، فإنهم لم يهتموا إلا بالقسم الأول من السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف المؤلفة من قبل الصباغ، التي أخذت عنها كل السير المتأخرة، ولم يزيدوا على قراءة قسم المناقب من «**البستان**» على ضوء المعطيات السياسية والإجتماعية والدينية والثقافية لتاريخ المغرب

(101) L. Gognalons, «Une fraction des Ghenânema de la banlieue de Fès : Les Ouled Aïssa» in **Bull. soc. géo.**, Oran, 29e année, t. 27. Fasc. CVIII, 3e tr, oct. 1906, pp. 354-359.

(102) E. Michaux-Bellaire, «Le Gharb», in **Archives Marocaines**, vol 20, Paris. 1913, pp. 249-251.

(103) E. Dermenghem, **Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin**, Paris 1954, pp. 237-241.

الأوسط خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م. وسنسهم بدورنا في إعادة كتابة سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، ونقف على مختلف الوظائف والأدوار التي اضطلعت بها الزوايا الراشدية الأولى، التي أسسها الراشدي في مختلف جهات المنطقة الغربية من المغرب الأوسط، اجتماعيا وسياسيا ودينيا وثقافيا. ونبرز صورة الشيخ أحمد بن يوسف «الصالح»، المحكوم بالظروف التاريخية والموضوعية لهذه المنطقة التي شملها نفوذه، وقد أصبح بعد اشتهاره بالولاية والصلاح يقصد لذاته من قبل المحبين فيه والمعتقدين في ولايته وصلاحه، الذين لم يكونوا يأخذون السمت إلى زاويته قصد التزود بخريطة الطريق إلى الله فحسب، بل كانوا يهرعون إليه طلبا لبركته للإبراء من سقم جسماني أو الإشفاء من داء نفساني، أو يفرون إلى زاويته في وجه الجوع أو الظلم، أو يبتغون جاهه لرد مسروق أو قضاء حاجة، إلى غير ذلك من الوظائف والأدوار المتعددة والمعلومة للصلحاء وأرباب الزوايا المغربية. ويختص تاريخ الطريقة الراشدية بهذه الصورة كل الاِختصاص.

وسنعنى بالقسم الثاني من «**البستان**»، الذي أفرده الصباغ لكلام الشيخ أحمد بن يوسف، وتنكبت الدراسات السابقة عنه تمام التنكب. ونتحدث عن صورة الشيخ أحمد بن يوسف «العارف»، التي ستنشط سيرته من عقال المحلية المحصور في وطن بني راشد ومعاشر هوارة من المغرب الأوسط، لتنفلت إلى مجال أرحب وأوسع، وهو مجال تاريخ التصوف الإسلامي بوجه عام وتاريخ التصوف المغربي بوجه خاص. ونقف على الدور البالغ الأهمية الذي لعبته الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا في هذا التاريخ، وهو دور قلما أشارت إليه الدراسات السابقة فبالأحرى أن تبرزه أو تفصل فيه : فمصادر التصوف المغربي تجعل الشيخ أحمد بن يوسف صدر الطبقة الأولى في الطريقة الزروقية، وتحليه «بشيخ المشايخ» و«شيخ الطوائف المغربية»[104]، وهي تحلية تترجم منزلته الرفيعة في تاريخ الطريقة الشاذلية في المغرب، التي ينزل من الفرع الزروقي منها منزلة الشيخ عبد العزيز التباع من الفرع الجزولي منها. فالأتباع المباشرون للشيخ أحمد زروق من أهل المغرب الأقصى لا يعرف لهم دور نشيط في نشر الطريقة الزروقية به، وكبيرهم الشيخ إبراهيم أفحام سلك سبيل الملامة ولا تذكر مصادر

104) أ. بن أبي محلي، «**سلسبيل**»، و16و ؛ محمد المهدي الفاسي، «**تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية**»، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، عدده 76ج، ص. 65 ؛ ح. اليوسي، **المحاضرات**، صص. 130، 300.

التصوف المغربي من الآخذين عنه سوى الدوار الصنهاجي. ويعتبر انتساب أحمد بن يوسف إلى زروق فاتحة عهد جديد في تاريخ الطريقة الزروقية في المغرب، وتعد الطريقة الراشدية القناة التي أوصلت طريقة الشيخ أحمد زروق إلى المغرب، فعنها ستنشأ العديد من الطوائف والزوايا الزروقية بمختلف جهات المغرب، طوال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، وستساهم إلى جانب الطوائف والزوايا الجزولية في غلبة الطريقة الشاذلية في المغرب، حتى أصبحت تعد الطريقة الرسمية في البلاد. وهذا العهد الحاسم من تاريخ الطريقة الزروقية في المغرب ما يزال مشروعا بكرا لم تمسسه إلا الدراسات الكلاسيكية في تاريخ التصوف المغربي والمتسمة بالتعميم.

وإذا كان مجرى الزروقية قد انتهى إلى قناة الراشدية الذي صرفته إلى مجاري متعددة وطرق شتى، فإننا سنبحث في طريقة الشيخ أحمد بن يوسف على مستوى عمودي، لنرى هل كانت قناة صافية الأديم، عملت على نقل الزروقية من أصلها وتصريفها خالصة من كل شائبة، أو كانت مصرفا رنقا عكر صفو مذهب زروق ومزجه بمشارب أجنبية عنه ؟ وهنا تمثل أمامنا صورة الشيخ أحمد بن يوسف «العارف»، مبدع مذهب صوفي متكامل، وقائم على جملة من المفاهيم النظرية المجردة، ومركب بلغة حمالة أوجه ظاهرية وباطنية، وصاحب نظرة جريئة إلى القضايا الفكرية الشائكة في التصوف والمتعلقة بالله والوجود والإنسان، ومالك مفاتيح خريطة قلبية وعرة ومتعرجة مفيدة في إيصال حبل سالكها بالخالق. وقد كان هذا المذهب الصوفي عقيدة الطائفة اليوسفية، وكانت هذه الخريطة دليلها في الطريق إلى الله.

ولما كان مذهب الشيخ أحمد بن يوسف من المشارب الصوفية غير المرغوب فيها من قبل أهل السنة المغاربة من مشايخ الفقه والتصوف، فلم يكن من سبيل أمامهم لتطويق هذا المذهب سوى تهمة البدعة الخطيرة التي أرسلت في حق الشيخ أحمد بن يوسف منذ أول خطواته على درب المشيخة الصوفية، وظلت تلاحق ذكراه حتى بعد كرور السنين على وفاته، وشاعت حتى في البلاد التي وجد فيها أتباعه المخلصون، ورنقت ردحا طويلا على تاريخ الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا. وستقودنا صورة الشيخ أحمد بن يوسف «البدعي» إلى البحث في حقيقة إسهامه في تاريخ التصوف المغربي بصفة عامة، وتاريخ الطريقة الزروقية بصفة خاصة، والنظر في طبيعة الاتجاهات الفكرية والمذهبية للطوائف والزوايا التي تفرعت عن طريقه في

المغرب الأقصى : هل اتصلت بالمشرب والمنبع الزروقي الأصيل، أو تأثرت بالمصرف الراشدي واصطبغت بلونه، أو استقلت عن كل من الجدول والأصل ؟ وسنرى إذا ما كانت الغلبة التي تمت للطريقة الزروقية في المغرب عن طريق الراشدية : هل كانت على مستوى السند أو على مستوى النحلة ؟ وهل النحلة المقصودة تعني مذهب الشيخ أحمد زروق أو مذهب الشيخ أحمد بن يوسف ؟ وسنلاحظ في هذا الصدد أن الطائفة اليوسفية قد تزعمت الِاتجاه الذي جاء بالطريقة الراشدية إلى المغرب كمذهب ونحلة، وأنها قد اختصت بنشر مذهب الشيخ أحمد بن يوسف في صورته الشاملة والكاملة، وإن كان الفكر الصوفي الراشدي قد انتقل إلى المغرب من طرق متعددة وعبر قنوات شتى. وخير دليل على هذه الزعامة تعفف شيخ اليوسفيين ومؤسس نحلتهم على نسبة تسمية الطائفة التي أنشأ إلى نفسه، ونسبتها إلى شيخه أحمد بن يوسف، إمعانا في الدلالة والتأكيد على الهوية المذهبية والفكرية. وقد أنكر السنيون على الطائفة اليوسفية تسميتها هاته، ونعتوها بتسميات تخرجها من سلك التصوف بالمرة، وتزج بها في دائرة الأهواء والملل والنحل. فتكون صورة الشيخ أحمد بن يوسف «البدعي» مناسبة لاستخلاص سياق نشوء الطائفة اليوسفية، الذي يتداخل فيه تاريخها مع تاريخ الطريقة الراشدية التي تفرعت عنها، من حيث المعارضة التي واجهتهما من قبل أهل السنة في المغربين الأوسط والأقصى. وهذا التداخل بين اليوسفية والراشدية حاصل على مستوى المصادر كذلك : فالتراجم المغربية المفردة في الشيخ أحمد بن يوسف خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، تشكل المادة المعتمدة في التأريخ للطائفة اليوسفية، وذلك من كتاب «دوحة الناشر» إلى «مرآة المحاسن». وإذا كانت الفتاوى الفقهية الصادرة في نازلة اليوسفيين، هي المصادر الوحيدة التي ينتفي فيها هذا التداخل، فإن ذلك لا يعكس أية حقيقة تاريخية، بقدر ما يعبر عن وجهة نظر المفتين السنيين الذين راموا الفصل بين اليوسفية والراشدية، وقصدوا إلى إخراجها من سلك التصوف بالمرة.

وبعد استخلاص عقيدة الطائفة اليوسفية وسياق نشأتها من خلال مصادر تاريخ الطريقة الراشدية بالأساس، سننتقل إلى التأريخ للطائفة اليوسفية بالِاعتماد على المصادر الخاصة بها، والتي تنقسم إلى مجموعتين :

ـ المجموعة الأولى وقوامها المصادر «السنية»، المتبقية لنا من القرنين 10 و11هـ/ 16 و17م، من رسالة «المسلك» المؤلفة عام 942هـ/1536م إلى الفتاوى الصادرة في نازلة الطائفة اليوسفية عام 1080هـ/69-1670م.

ـ المجموعة الثانية وقوامها المصادر «الأجنبية»، المنتمية إلى النصف الأول من القرن الحالي، من عام 1903 الذي أصدر فيه Mouliéras الجزء الأول من مقاله عن الزكارة إلى عام 1955 الذي أنجز فيه Monsempes مونوغرافيته عن نفس القبيلة.

وتفصل بين هاتين المجموعتين من المصادر فجوة تغطي القرنين 12 و13هـ/ 18 و19م، تسكت خلالها المصادر السنية سكوتا يكاد يكون تاما عن أخبار الطائفة اليوسفية. وظاهرة تعاقب فترات تراكم الأخبار في شأن الطوائف البدعية، والفترات التي تتضاءل فيها هذه الأخبار أو تنعدم، فتنشأ عن ذلك ثغرات وفجوات في تاريخ هذه الطوائف، ثابتة في تاريخ كل المجتمعات[105]. وتدل الفجوة التي تهمنا على انصراف المجتمع السني المغربي عن الاهتمام بأمر اليوسفيين بعد نكبتهم وخضد شوكتهم على يد المولى إسماعيل عام 1102هـ/1691م.

وإذا كانت أخبار الفرق الإسلامية المخالفة للسنة قد جاءت في المصادر التاريخية الإخبارية، فإن أول ملاحظة نسجلها على المجموعة الأولى من مصادر تاريخ الطائفة اليوسفية هي أنها ليست من عمل المؤرخين التقليديين على الإطلاق. وعلة سكوت المؤرخين المغاربة عن ذكر أخبار اليوسفيين، قد تكمن ـ في نظرنا ـ في المفهوم الذي ترسخ لديهم عن التاريخ، الذي مفاده أنه يعد من العلوم الشرعية وأنه فن شريف الغاية، وعليه فإن الكتابة في أخبار طائفة أجمع معاصروها من أهل السنة على كفرها، لتعد مستشنعة في تأليف ذي صبغة شرعية، خصوصا إذا علمنا قلة اعتناء علماء ذلك الوقت بهذا الصنف من العلوم، الذي هو التاريخ، وحاجة المؤرخين إلى استرضاء قرائهم بتنقية مصنفاتهم من سقط الأخبار، التي يفيد فيها التجوز والإعراض والطرح، خصوصا أخبار أهل البدع. وهذه الرؤية التقليدية لمفهوم الكتابة التاريخية، التي جعلت «مؤرخي الشرفاء» يستنكفون عن الكتابة في موضوع الطائفة

---

(105) «Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 12e-18e siècles», communications et débats du colloque de Royaumont (27-30 mai 1962) présentés par Jacques le Goff, Paris-La Haye, 1968, p. 400.

التي تهمنا وأخبارها، لمجافاة موضوعها للقصد الذي يرومونه من الكتابة والتدوين والتاريخ، يعكسها لنا بوضوح عبد الكبير بن هاشم الكتاني (ت 1350هـ/1931م) الذي استدعي لمحضر «إسلام» بعض اليوسفيين على عهد السلطان محمد بن عبد الرحمن (1275-1290هـ/1859-1873م)، وسمع منهم طوية دينهم، لكنه أبى أن يدون أخبارهم وسرعان ما تخلص من حديثه عنهم وانفلت منه بقوله: «ولولا هذا التقييد أعد لذكر أهل الخير وأحوالهم والملوك وسيرتهم، لذكرته كما ذكروه تفصيلا ويبقى عبرة لمن يقص عليه ويحمد الله على نعمة الإسلام المحمدية التي أنعم الله علينا بها تفضلا منه على عباده، وقد حذفت أساميهم تطهيرا من الدنس، ولله عاقبة الأمور»[106].

فالموضوع الذي يهمنا، إذن، دَنَسٌ تطهرت منه الكتابات التاريخية التقليدية، بالإعراض عنه وتعمد طرحه واستبعاد طرقه. وقد ظل ثاويا في زوايا الإهمال إلى تاريخ قريب منا، حيث اهتبل محمد العابد الفاسي فرصة تصديره لكتاب «**دليل مؤرخ المغرب الأقصى**»، فدعا إلى البحث فيه[107]. وهذا التصدير المحرر عام 1368هـ/1949م، قد يؤرخ لانحسار سيادة الرؤية التقليدية للكتابة التاريخية في موضوع البدع، ولا أقول نهاية هذه الرؤية وزوالها. وقول الفاسي هذا، وإن أمكن أن يعد خروجا على سنن سلف المؤرخين المغاربة بدعوته إلى الإقبال على التأريخ للطوائف البدعية والإهتمام بالحلقات المعتمة من تاريخ المغرب الديني والإجتماعي، فإنه لا ينبغي أن يفهم على أنه دعوة إلى مراجعة المعلومات المتواترة عن تاريخ هذه الطوائف، لاقتداء صاحبه بروح النصوص السنية التي همها تزييف شبه هذه الطوائف ومعتقدها، ولأن البون بين المؤرخ المغربي وبين ما استجد من تطورات في العلوم التاريخية كان لا يزال شاسعا وقت كتابة هذا التصدير ونشره.

وحينما نروم التأريخ للطائفة اليوسفية من خلال هاته المجموعة الأولى من المصادر، فإن هناك صعوبة تكودنا وتحول دوننا وما نقصد إليه من كتابة وتدوين: فالمصادر المتبقية لنا من القرنين 10 و11هـ/16 و17م تقدم معلومات عن اليوسفيين، لكن هذه المعلومات في جملتها لا تساعد على كتابة تاريخهم بقدر ما

(106) ع. الكتاني، **زهر الآس**، ص. 328.

(107) ع. بن سودة، **دليل**، الجزء الأول، ص. 13.

تطرح إشكالية جديدة ألا وهي البحث عن صيغة تاريخية لهذه المعلومات، التي تعبر ـ بالدرجة الأولى ـ عن الصورة التي كونها المجتمع السني عن اليوسفيين، أما الصورة التي تعبر عن وجهة نظرهم فلا سبيل إلى الوقوف عليها، لأننا لا نملك شيئا من تراثهم البتة. ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن اليوسفيين لم ينتجوا تراثا أو أنه قد انعدم من بينهم من أوتي حظا من العلم وقدرة على الكتابة والتدوين، فالمصادر السنية تذكر أن لهم كتبا تسميها بابن رياش وابن نحاس[108]، وغرابة هذه العناوين واضحة، وكذلك شذوذها عن عناوين مصنفات العصر المتسمة بالطول والسجع، ومحاكاتها لأسماء أعلام يهودية ظاهرة، وهذا كله ينبئ على أنها عناوين موضوعة لمؤلفات تحاشت النصوص السنية ذكرها وعملت على طمسها ودر غبار النسيان عليها. وقد أوصت فتاوى عام 1080هـ/69-1670م بوضع اليد على التراث اليوسفي[109]، ولا شك أن نكبة عام 1102هـ/1691م قد بددته وأتت عليه. وعليه، فكل ما يعول عليه في دراسة تاريخ الطائفة خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م يظل منحصرا في النصوص السنية. وهنا تكمن صعوبة التأريخ لهذه الطائفة بالإعتماد أساسا على نصوص أجمع أصحابها على معاداتها وإدانتها.

وقد اعترضت هذه الصعوبة سبيل مؤرخي البدع التي ظهرت في مختلف المجتمعات وفي كل الأزمان. ويمثل أمام الراغب في الإستمداد بأدوات التحليل التي ابتدعتها مدارس التاريخ لتدليل هذه الصعوبات اتجاهان :

الأول، وهو اتجاه مؤرخي الفرق الإسلامية، خصوصا تلك التي انبثقت عن التشيع الغالي، الذي طورته المدرسة التاريخية العراقية على الخصوص، وهو اتجاه ينبني على مفهوم «صراع الطبقات» بالأساس داخل المجتمع والدولة في الإسلام، وعلى «ثورية» حركات الفرق المخالفة للسنة. والمنهج المعتمد فيه في التعامل مع النصوص السنية، التي تعبر ـ في نظر أربابه ـ عن وجهة نظر الدولة والدين الرسمي، هو النقد الصارم لها، والإنتهاء غالبا إلى التشكيك في قيمتها التاريخية، والإفتراض من الأساس بأن إجماع هذه المصادر على إدانة ومعاداة هذه الفرق هو مدعاة للشك أكثر منه قرينة على اليقين.

---

(108) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 182 ؛ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 83.

(109) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 182.

الثاني، وهو اتجاه مؤرخي البدع في المجتمعات الأوربية الماقبل ـ صناعية (من القرن الثاني عشر إلى القرن الثامن عشر)، وهو وإن كان يؤكد كذلك على التعارض بين السنة والبدعة، إلا أنه يمكن من عدد من الأسئلة المفيدة التي يمكن طرحها على النصوص السنية الأحادية النظرة، ويوافق على أن البحث في تاريخ البدع يغري دائما بالتأويل الإجتماعي، لكن هذا الأمر تحول بينه وبين المؤرخ صعوبة عسيرة التدليل، لارتباط البدع في الغالب بالمجتمعات القبلية والبدوية التي لا يعلم المؤرخ عنها إلا الشيء القليل.

وهذان الإتجاهان وإن كان لهما بعض التأثير في قراءتنا للنصوص السنية التي سنؤرخ بها للطائفة اليوسفية، بيد أنه لم يعزب عن بالنا الإقتصار على الجانب المنهجي من الإتجاه الأول على الخصوص دون جانبه الإيديولوجي الذي طورته المدرسة التاريخية المذكورة لأسباب معلومة، مراعاة لخصوصية صراع الطائفة اليوسفية مع الدولة المغربية، الذي كان صراعا بين بنيتي الزاوية والقبيلة التاريخيتين اللتين ارتبطت بهما هذه الطائفة وبين بنية المخزن، مع هيمنة بنية الزاوية في التاريخ الذي يهمنا على بنية القبيلة، حيث أن التعارض كان أساسا بين بنية المخزن وبنية الزاوية، ونشأ بالنسبة لموضوعنا عن حمل الدولة المغربية للواء السنة والذود عن الشريعة، واتهام الطائفة اليوسفية بموافقة البدعة والإقتصار على الحقيقة.

وحينما سيتجدد الإهتمام بالطائفة اليوسفية في مطلع القرن 14هـ/20م، ستبدأ المرحلة الثانية في تدوين تاريخها، وهو تدوين لم يحركه هاجس الدفاع عن السنة هذه المرة، كما لم يكتب بمداد فقهاء الحواضر المغربية، ولم يقصد به إلى القائمين على السلطة بالبلاد، ولم يسع إلى إباحة دماء وأموال القبائل اليوسفية. لكنه، وإن كان يختلف مع مصادر المجموعة الأولى كل هذا الإختلاف، فإنه يتفق معها في أهم خصائصها، ذلك أنه تدوين لا يعبر كله عن وجهة نظر اليوسفيين، ولا يمت في جملته إلى تراثهم الأصيل، بل يزيد على ذلك بكونه جاء هذه المرة من خارج المجتمع المغربي برمته، متجاوزا وجهة نظر السنيين أنفسهم، وقوامه الكتابات الأجنبية التي تشكل المجموعة الثانية من مصادر تاريخ الطائفة اليوسفية.

وإذا كانت المصادر السنية قد امتازت بقلة الإعتناء بتاريخ اليوسفيين، لدخوله في دائرة تاريخ البدع، الذي كان الإنتماء السني يملي على حملة الأقلام المغاربة الإزورار

عنه والتهوين من شأنه ما أمكن، فإن هذه الميزة ستتسم المصادر الأجنبية بنقيضها لما صرفه أصحابها من شديد العناية بهذا التاريخ، ولما راموه في دراستهم له من تهويل. وإذا كان سكوت المصادر الأولى مقصودا، فإن الضجة التي أحدثتها المصادر الثانية مقصودة كذلك. وتنتمي غالبية مؤلفي المصادر الأجنبية إلى الرعيل الأول من الإتنوغرافيين الفرنسيين الذين اهتموا بالمغرب، كما أن كتاباتهم التي يشكل بعضها قوام هاته المصادر تعد من بواكير المراحل الأولى للبحث الإتنوغرافي الذي هم المجتمع المغربي. وعليه فإن تجدد الاهتمام بالقبائل اليوسفية قد تم في إطار الظرفية الاستعمارية التي وجهت هذا الاهتمام «العلمي» بالمجتمع المغربي، والذي لم تكن المعرفة الموضوعية غايته المنشودة، إذ قصدت الإتنوغرافية الكولونيالية إلى خدمة مصالح وتوجهات سياسية بالدرجة الأولى :. ففي إطار الكشف عن نقاط الضعف الكامنة في المجتمع المغربي المستهدف للاستعمار، حتى يتم استغلالها في تحقيقه، طرح بعض الذين اعتقدوا بإمكانية تنفيذ خطة توسعية في المغرب بناء على قاعدة «علمية»، السؤال حول إمكانية العثور على بعض القبائل المغربية المنعزلة في الجدوب من المناطق أو الشاهق من الجبال، والتي يحتمل أن تكون قد ظلت غارقة في سبات الوثنية أو معتنقة لدين غير الإسلام. وكانت الغاية الثاوية وراء هذا السؤال هي استمالة هذه القبائل وتكوين جيش من أفرادها يحقن الدم الفرنسي في معارك الاحتلال. وكان Mouliéras الملحاح في طرح هذا السؤال، ولم يكف عن طرحه حتى قاده أحد مخبريه إلى الاهتداء إلى قبيلة الزكارة اليوسفية، وكان له فضل لفت النظر إلى بقية القبائل اليوسفية المغربية.

ولم يفقه أصحاب المصادر الأجنبية من التاريخ السني للطائفة اليوسفية شيئا، وقد اهتدوا إلى القبائل اليوسفية المغربية بعد مرور قرنين على نكبتها على عهد المولى إسماعيل، وبعد خمود ذكرها خمودا يكاد يكون تاما، وعفو الزمان على معظم التسميات التي اشتهرت بها خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م. وعلى الرغم من وقوفهم على صلة هاته القبائل بضريح مليانة ومحبتهم في دفينه الشيخ أحمد بن يوسف، وخدمتهم لحفدته، وانتظام «أولاد سيدي أحمد بن يوسف» في المجموعات المشكلة لبعض هاته القبائل، فإنهم لم يأبهوا بهذه الملاحظات ولم يخلصوا منها إلى انتساب هذه القبائل إلى الطريقة الراشدية، أو اتصال موضوعها بتاريخ التصوف المغربي، وعدوا ذلك من ضمن عناصر الحياة الدينية لهذه القبائل وهو عنصر تبجيل الصلحاء. بل

إن معظمهم كان يشك في تغلغل الإسلام خلال هذه القبائل، ولم يخالج بعضهم الريب في أن نحلتها قديمة وتعود إلى نهاية الألف الثانية قبل الميلاد.

وإذا كانت المسافة التي باعدت بين مؤلفي السنة والمصادر الأصلية لتاريخ اليوسفيين، التي قوامها كتبهم ومشايخهم، مسافة اعتقادية لا زمانية ولا مكانية. فإن انعدام هذه المسافة بالنسبة للمؤلفين الأجانب لا تعني قربهم من هذا التاريخ وهاته المصادر، لأن مسافة أخرى أشد شساعة حالت بينهم وبين ذلك، وأصلها المفاهيم المسبقة التي روجتها علوم القرن التاسع عشر الأوربي عن الحياة الدينية في المجتمعات العشائرية والقبيلة في كل أرجاء المعمور، خصوصا وأن الأخبار التي وصلتهم عن اليوسفيين تصادف هوى هذه المفاهيم، التي تقول بمناهضة هذه المجتمعات لدين التوحيد وموافقتها للمعتقدات البدائية والعبادات الوثنية الطبيعية.

وإذا كان بعض الأجانب يتفقون مع مغاربة القرنين 10 و11هـ/16 و17م، في اعتماد روايات المخبرين اعتمادا مطلقا في تدوين أخبار الطائفة اليوسفية. فإن آخرين منهم شدوا الرحال إلى بعض القبائل اليوسفية، ونزلوا خلالها، وسلكوا منهج التحري الميداني والإستخبار في عين المكان. لكن هؤلاء وأولئك لم يولوا المصادر المكتوبة أي اعتبار، ولم يأبهوا بها على وفرتها النسبية بهذه القبائل، واقتصروا على الروايات الشفوية، لاعتقادهم في قدم نحلة هذه القبائل، وسبقها على الإسلام، وتوارثها عن طريق التحديث والتقليد. وقصروا مسعاهم على تجميع هذه الروايات واستكمال وتصحيح بعضها ببعض. وإذا كان الأجانب يوافقون السنيين في الإعتناء بروايات خصوم اليوسفيين في تدوين أخبارهم، فإنهم يمتازون عنهم بعدم إهمال روايات اليوسفيين، الذين ظلوا يتوارثون عن طريق التحديث الشفوي شذرات من تراثهم وتاريخهم. ويمكننا الركون إلى صحة بعض معطيات هذا التاريخ الشفوي، المتعلقة بسيرة مؤسس الطائفة اليوسفية وعلاقة اليوسفيين بالدولة المغربية. أما فيما يتعلق بمردودية هذا التاريخ الشفوي في مضمار التراث الصوفي والفكري، فإن تقادم العهد على نكبة اليوسفيين أيام المولى إسماعيل الذي حكم السيف في رقاب مشايخهم وبدد مصنفاتهم، وتضييق أهل السنة على الناجين من اليوسفيين وخلفهم، الذين ابتعدوا عن غشاية مجالس العلم وقصروا عن التلقي عن الكتاب، كلها عوامل أفقدت اليوسفيين المتأخرين حقيقة نحلتهم ومذهبهم، وإن أفلح بعض مشايخهم في الحفاظ

على فكرة غائمة عن العقيدة اليوسفية القائمة على النحلة الراشدية. وسنفيد من كل هذا في كتابة تاريخ الطائفة اليوسفية.

هذه هي جملة المصادر التي سنعتمدها في كتابة تاريخ الطائفة اليوسفية. وستحقق دراستنا الجمع بين المصادر السنية المؤلفة خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، والتي تذكر أتباع هذه الطائفة باسم اليوسفيين والإباضيين والشراقيين والعكازين، وبين المصادر الأجنبية المكتوبة خلال النصف الأول من القرن 14هـ/ 20م، التي تدعوهم بأسماء قبائلهم بالزكراويين والمحسانيين والمليانيين والغنانميين. وستبرهن على أن هذه المصادر سنية كانت أم أجنبية تؤرخ لطائفة واحدة تعددت تسمياتها خلال تاريخها الطويل الذي يزيد على الأربعة قرون. كما ستقيم الدليل على أن تاريخ الطائفة اليوسفية لم ينته بعد نكبة المولى إسماعيل لها عام 1102هـ/1691م كما توهم ذلك غير واحد من الباحثين، بل استمر بعدها، ولا يزال خلف اليوسفيين ومجاوروهم يرددون أصداء هذا التاريخ ويجترون ذكرياته إلى أيامنا هاته.

وستقتصر دراستنا على الاهتمام بتاريخ اليوسفيين خلال القرنين 10 و11هـ/ 16 و17م لاعتبارين : الأول، لأن طائفتهم مرت خلال هذين القرنين بأهم أطوار تاريخها من نشأة وأوج وانهيار، إذ اعتور تاريخها بعد عام 1102هـ/1691م فتور لم تنشط من عقاله أبد الدهر. الثاني، لأن مصادرنا مثغورة، ولا تسمح بتتبع تاريخ هذه الطائفة خلال القرنين 12 و13هـ/18 و19م بأكملهما، والمؤرخ لا يملك موهبة القفز على القرون. ولا يمكن تتبع هذا التاريخ إلا من خلال تحقيق تاريخ الوحدات القبلية اليوسفية الأربع التي استمرت إلى أيامنا هاته، وهذا تاريخ آخر.

القسم الأول

من الراشدية إلى اليوسفية

العقيدة والنشأة

الباب الأول

أحمد بن يوسف «الصالح» : إعادة كتابة سيرة

الفصل الأول
قبل بجاية وزروق : مساهمة السير المتأخرة

يتخذ الصباغ من تاريخ أوبة شيخه أحمد بن يوسف، من بجاية إلى البلاد الراشدية، نقطة البدء في تدوينه لسيرته[1]. وقد تمت هذه الأوبة بعد تتلمذه على يد زروق[2] بهذه المدينة، خلال العقد الأخير من القرن 9هـ/15م.

وإذا كانت الكتابة في فن التراجم والسير تبيح لصاحبها أن ينطلق ويبدأ من أية مرحلة شاء من مراحل حياة المقصود بالترجمة أو السيرة، وبالأخص في التاريخ الذي يهمنا، والذي لم تنضبط فيه بعد طريقة بناء السير وكتابة التراجم. فإن نقطة البدء التي انطلق منها الصباغ تسدل الستور على مرحلة كاملة من حياة شيخه، والتي سبقت انتسابه إلى الطريقة الزروقية. وهذه المرحلة بالغة الأهمية في حياة مؤسس الطريقة الراشدية، لأن انتسابه إلى زروق ببجاية، لا يؤرخ لبداية ميله إلى التصوف وانصرافه إليه، وتتلمذه عليه لا يعبر بحال عن دناية درجته في العلم، بقدر ما يسجلان نهاية مرحلة حاسمة من سيرته الروحية ونشاطه العلمي. والبحث في الأصول الفكرية التي استقى منها صاحب السيرة مذهبه وطريقته قمين بجلو بعض الغموض الذي يكتنف هذه المرحلة.

وكما أن المعرفة التاريخية تقتفي الطريق المعكوس لسير الزمن، بحيث إن الحقب التاريخية القديمة كانت آخر ما انصرفت إليه عناية المؤرخين، فإن المراحل الأولى من

(1) م. الصباغ، **البستان**، ص. 3.

(2) هو أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسي، المعروف بزروق. ولد بفاس عام 846هـ/ 1442م، وتوفي بمسراتة من بلاد دكيران (بليبيا الحالية) عام 899هـ/1493م. كان من أكابر فقهاء وصوفية القرن 9هـ/15م، وعرف بمحتسب العلماء والصوفية، وألف كتبا عديدة. للوقوف على تفاصيل سيرته، وخصائص طريقته، ودقائق فكره، راجع مونوغرافية : ع.ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**.

حياة أعلام التصوف والسابقة لاشتهارهم ـ والتي غالبا ما تسكت عنها المصادر المبكرة ـ تكون محط اهتمام المتأخرين من خاصة وعامة المحبين فيهم، والذين يعملون على سد هذه الثلمة الحادثة في التراجم والسير السابقة، وذلك عن طريق ابتداع المناقب ونسج القصص والحوادث، ونسبتها بالدرجة الأولى إلى المراحل المعتمة من حياة هؤلاء الأعلام، فتصبح ـ فيما بعد ـ جزءا لا يتجزأ من تراجمهم التالية، وقسما لا ينفصل من سيرهم المتأخرة.

ولم يشذ المتأخرون من المحبين في الشيخ أحمد بن يوسف عن هذا الناموس، فانصرفت عنايتهم إلى المرحلة الغامضة من حياته، والتي تبدأ بمولده وتنتهي بأخذه عن الشيخ أحمد زروق، وهي المرحلة التي لم تولها السير المبكرة كبير اهتمام.

واعتمادنا للسير المتأخرة الشفوية والمكتوبة، والتي تهم هذه المرحلة بالذات من حياة الشيخ أحمد بن يوسف، وقولنا بمساهمتها في هذا الباب، لا يعني أننا نضعها والبستان في صعيد واحد، أو نتوهم وجود نوع من التكامل بينها وبينه، أو نعتقد احتواءها لمادة تاريخية جديدة غير متوفرة فيه. ذلك أن المعلومات التي جاءت بها السير التالية، والمتعلقة بالمرحلة التي تهمنا من حياة الشيخ أحمد بن يوسف، بعضها يتصل بالغلو الذي حدث في تقدير مكانته كعارف من الله والوجود، والذي ظهر في حياته وتفاقم من بعده. وبعضها ذو صلة بالتحولات الإجتماعية التي طرأت على فئة المتصدرين لمشيخة زاوية مليانة، والقائمين على خدمة ضريح الشيخ أحمد بن يوسف بها من حفدته. وعليه، فإن الإنتقال من المعطيات التي جاء بها الصباغ ـ بصدد هذه المرحلة من حياة الشيخ أحمد بن يوسف ـ إلى الأخبار التي جاء بها المتأخرون من أتباعه، هو بمثابة الإنتقال من التاريخ إلى الأسطورة.

مولد نبي أم ولي ؟

لا نعلم بالضبط متى ولد أحمد بن يوسف، غير أنه يمكننا أن نجعل تاريخ ميلاده بالتقريب في منتصف القرن 9هـ/15م[3]، أو في الثلث الأخير منه[4]. وقد يكون أحمد بن يوسف قرينا في السن لشيخه أحمد زروق، وكونه قد عاش ما يربو عن

(3) M. Bodin, Notes et questions, p. 134.

(4) E. Dermenghem, Le Culte des saints, p. 223.

الثلاثة عقود من بعد شيخه (إذ توفي عام 931هـ/1524م) لا ينتقص في شيء من هذا الإفتراض، لأن وفاة زروق كانت مبكرة عن أربعة وخمسين عاما.

وإذا كان الصباغ لا يعني بذكر أخبار مولد شيخه، لبساطتها وعدم خروجها عن دائرة العادة والمألوف، فإن ما إلتقطه الإتنوغرافيون من روايات المتأخرين من «عامة» المحبين في الشيخ أحمد بن يوسف، خلال القرن 13هـ/19م، ينسج هذا المولد على منوال قصص الأنبياء، ويدور حول الإعتقاد بأن الولاية والصلاح قد سبقا له في الأزل. ويعبر هذا النسج عن الغلو في تقدير مكانة الشيخ أحمد بن يوسف في سلسلة الوسائط بين الله والإنسان، وإحلاله المكانة الأولى، ونسبته إلى النبوة. وتأخذ هذه الروايات من قصص الأنبياء إسحاق ويحيى ويوسف وموسى[5]. وهناك روايات أخرى منسوجة على منوال قصة إبراهيم[6] وإسماعيل[7]، لكنها تهم مرحلة متقدمة من حياة الشيخ أحمد بن يوسف وسيرته.

يوسف، والد مباشر أم جد قَصِيّ ؟

بالإضافة إلى عناية الروايات الشفوية المتأخرة بمولد الشيخ أحمد بن يوسف فإنها قد اهتمت كذلك بأمر «يوسف» الذي اشتهر بالإنتساب إليه. وقد ذهبت جميعها إلى القول بكونه والده «بالتبني»، ونفت أن تكون علاقة الدم والنسب قد نظمت بينهما.

ولا تختلف السير المؤلفة قبل المتأخرين من «خاصة» المحبين في الشيخ أحمد بن يوسف عن هذه الروايات في كون «يوسف» ليس والده الحقيقي، لكنها لا تتفق معها في كونه والده بالتبني، وتجعله أحد آبائه الأقدمين، وتجد له مكانا قصيا في عمود النسب الذى اختلقته له.

والتفاوت في تقدير أهمية نسب وحسب الشيخ أحمد بن يوسف خاصية تميز بين الروايات الشفوية المنسوجة من قبل «العامة»، والسير المصنفة من قبل «الخاصة»

(5) للوقوف على هذه الروايات، انظر : S. Biarnay, **Légendes algériennes**, p. 117;
R. Basset, **Dictons satiriques**, pp. 4-5;
E. Dermenghem, **Le Culte des saints**, p. 223. n. 1.

(6) M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 169-175.

(7) E. Dermenghem, **Le Culte des saints**, pp. 225-226.

من أتباع الطريقة الراشدية. وهذه ظاهرة ملحوظة في سير أعلام التصوف المغربي على وجه العموم، ولا يختلف فيها المؤلف المجهول لكتاب «التعريف» أو علي الجزائري مؤلف كتاب «الربح» عن محمد المهدي الفاسي (ت 1109هـ/ 97-1698م) مؤلف سيرة شيخ الطريقة الجزولية، حيث يقول بصدد نسبه «وينسب إلى سليمان، فيقال له سيدي محمد بن سليمان، وهو جد أبيه، وكثيرا ما ينسب المرء وينتسب، قديما وحديثا إلى من فوق والده المباشر لشهرته أو لحصول التعريف به أكثر»[8].

وهكذا تجعل هذه السيرة «يوسف»، الذي ينتسب إليه شيخ الطريقة الراشدية، جد أبيه، فهو : أحمد بن محمد بن عبد الله بن يوسف[9]...، وتقطع كل سبيل للشك في كون اسم والده المباشر محمدا[10].

وكتاب السير المتأخرة بجعلهم «يوسف» جدا قصيا لمؤسس الطريقة الراشدية، إنما قصدوا إلى تحقيق هدفين اثنين :

الأول، إنهم ينفون عن الشيخ أحمد بن يوسف كونه عاطلا من الحسب، بحيث لا يعرف إلا بوالده المباشر.

الثاني، إنهم حين اختلقوا له حسبا، جعلوا الإسم الذي ينتسب إليه ويشتهر به ضمن أسلافه الأبعدين، تلميحا منهم إلى شهرة هذا السلف، بمعنى أن بيت أحمد بن يوسف قد تقدم وسبق في آبائه الأقدمين الإشتغال بالعلم أو الإشتهار بالصلاح أو غير ذلك من أسباب الإمتياز والشهرة.

وقد اعتمد جل الباحثين الذين اهتموا بالسير المفردة في أحمد بن يوسف المبكرة والمتأخرة منها على حد سواء، لكنهم لم يسعوا إلى عقد مقارنات بينها، وهي عملية نقدية تفضي بطبيعة الحال إلى الركون إلى الثقة في التعامل مع «**البستان**» أقدم

---

(8) محمد المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع**، المطبعة الحجرية بفاس 1313هـ/ 1896م، ص. 2.

(9) مجهول، **التعريف**، و1و.

(10) أكد علي الجزائري بأن اسم والد أحمد بن يوسف هو محمد بقوله «وأما كون اسم والده محمد فمما لا شك فيه، فضع يدك عليه ودع ما يخالفه». راجع :

M. Bodin, Notes et questions, p. 135, n. 1.

هذه السير وأقربها من حيث الزمان إلى المعطيات التي نحن بصددها[11]. وقد وردت به إشارة جلية واضحة إلى أن «يوسف» الذي ينسب إليه شيخ الطريقة الراشدية ويشتهر به هو والده المباشر[12]، وبأنه كان لا يزال حيا يرزق بعد أوبة نجله أحمد من بجاية إلى إقليم بني راشد، وبأنه كان يتمتع ببعض «المزايا» التي تجعل أهل دواوير هذا الصقع يستقبلونه بالفرح ويخصونه بالكرم[13].

نسب أعجمي أم شريف ؟

لم تعن السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف بنسبه، مثلما لم تعن بحسبه. وقد اكتفى الصباغ، في هذا الصدد، بما سطره في عنوانها من كون شيخه «راشدي» النسب، وكفى[14]، وهذا يقطع بانتماء بيته إلى النسب الراشدي المريني الهواري الزناتي. وأحمد بن يوسف كان يتحدث بالزناتية إلى أتباعه من بني جلدته[15]، وكذلك إلى أمير تلمسان في حينه[16].

وقد اتسمت الأحوال العامة ـ في التاريخ الذي يهمنا ـ بفشل ريح العصبية الزناتية، التي كانت تحكم في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، مملكتي فاس وتلمسان، وبظهور قوى اجتماعية ـ دينية متمثلة في الصوفية والشرفاء، والذين بدأوا يتعبون الوطاسيين والزيانيين ويزاحمونهم في كل من المغربين الأقصى والأوسط.

(11) ردد كل من Basset وBodin أن «محمدا» والد شيخ الطريقة الراشدية، وأن «يوسف» جد أبيه، انظر :
R. Basset, **Dictons**, p. 4, n. 2; M. Bodin, **Notes et questions**, p. 135.

(12) وردت هذه الإشارة في مطلع القصيدة التي رثى بها عبد الحق المطهري شيخه أحمد بن يوسف، وذلك في البيتين التاليين :

أعنـي بهذا أبـا العبـاس سيدنـا	**إمامنـا أحمد السامـي على زحـل**
وبأبيـه أبي يعقـوب يوسف قل	**قد كان مشتهرا كالنجـم في المثـل**

م. الصباغ، **البستان**، ص. 125.

(13) **المصدر نفسه**، ص. 81.

(14) **نفسه**، ص. 1.

(15) عرب الصباغ بعض هذا الحديث، ونبه إلى ذلك بعبارة «هذا معنى كلامه الزناتي»، انظر الصفحات 3، و56 و66 من **البستان**. ونقل بعضه بلفظه الزناتي، انظر الصفحتين 58 و88 من نفس المصدر. والإحالات المثبتة تؤخذ على سبيل المثال لا الحصر.

(16) ورد حديث أحمد بن يوسف مع الأمير الزناتي باللغة العربية، في النسخة التي اعتمدناها من **البستان**، انظر الصفحة 11 من المخطوط. وقد جاء هذا الحديث بالزناتية في النسخة المعتمدة من قبل Basset، انظر :
R. Basset, **Dictons**, p. 19, n. 1.

وظاهرة «الشرفية» قليلة الورود في الوثائق المتصلة بالحياة الدينية والإجتماعية بالمغرب الأوسط، وبالأخص تلك التي ترجع في تاريخها إلى الفترة الممتدة ما بين منتصف القرن 8هـ/14م ونهاية القرن 9هـ/15م[17]. ولم يتطرق «**البستان**» إلى هذه الظاهرة إلا مرة واحدة، وذلك بمناسبة ذكر الصباغ لتلامذة الشيخ أحمد بن يوسف، الذين جاء على رأسهم أبو عبد الله محمد «الشريف» دفين بلدة الجزائر. والقلعي إنما يؤكد على اشتهار هذا الأخير بـ«ـالجذب» و«الغيبة» و«المكاشفة»، ولا يخص اشتهاره بـ«ـالشريف» ولو بأوجز تعليق[18]. وبصفة عامة، فإن ظاهرة الأنساب لم يعرج عليها مؤلف البستان إلا في الفصل الذي عقدهُ منه للتعريف بنسب الشيخ عبد القادر الجيلاني[19]، والذي أفرد له عشر صفحات بأكملها[20]. وفي هذا الفصل نقف على نقيض ظاهرة «الشرفية»، التي كان تاريخ المغرب الأقصى ـ على عهد تأليف البستان ـ يدخل عصر «الدول الشريفة» بفعلها. وفي هذا دليل على الإختلاف بين ما كان يجري ـ في التاريخ الذي يهمنا ـ في مجتمعين متجاورين ومتصلين ببعضهما.

وينزل الصباغ، في هذا الفصل، النسب «الأعجمي» نفس المكانة التي ينزلها النسب «الشريف» في الكتابات المغربية المعاصرة لتأليفه : فالرسول ﷺ والأنبياء والملائكة والشيخ الخضر يحضرون مجالس الجيلاني، والتوبة والجنة مضمونتان لأتباعه. والشيخ أبو يعزى[21]، الأعجمي هو الآخر، يقول إن المشرق يفضل بالجيلاني عن المغرب. ويذهب مؤلف «**البستان**»، من فرط تشيعه لنسب الجيلي الأعجمي، إلى

---

(17) م. القبلي، «مساهمة في تاريخ التمهيد لدولة السعديين»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، بالرباط، العدد الثالث والرابع، 1978، ص. 10، الهامش 2.

(18) م. الصباغ، **البستان**، ص. 306.

(19) الشيخ محيي الدين أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح الجيلي (أو الجيلاني)، (470ـ561هـ/77، 1078ـ1166م). شيخ الطريقة القادرية أو الجيلانية. وسند الشيخ أحمد بن يوسف يتصل بالطريقة القادرية عن طريق شيخه أحمد زروق. انظر ترجمة الشيخ عبد القادر الجيلاني عند :
D.S. Margoliouth, «'Abd Al-Kâdir Al Djîlî», in **Encyclopédie de l'Islam**, 1931, tome 1, pp. 42-44.

(20) م. الصباغ، **البستان**، صص. 176ـ186.

(21) الشيخ أبو يعزى يلنور بن ميمون. من أشهر صلحاء المغرب. عاش في القرن 6هـ/12م. انظر ترجمته عند : يوسف التادلي، «**التشوف إلى رجال التصوف**»، تحقيق أحمد توفيق، الرباط، 1984، صص. 213ـ222.

القول : «والذي ظهر لي وهجس في خاطري أن من حفظ هذا النسب دخل الجنة، وسعد دنيا وآخرة، ببركة هذا السيد الأعجمي الشريف الجيلاني الحنيف»[22]. ويلحق الصباغ نعت الشريف بالأعجمي، تجاوزا منه لقصر هذه الصفة على من له صلة دموية بآل البيت : فالشرف الذي يقصد هو شرف «الدين» لا شرف «الطين»، وهو قصد يفيد كل العاطلين من النسب الشريف.

وعناية البستان بالجيلاني فاقت اهتمامه بالشاذلي[23]، والذي لم يذكره إلا لماما. وقد تعود هذه العناية، في تقديرنا، إلى السطوة التي كانت للطريقة القادرية بالمغرب الأوسط، خصوصا بعد استقرار الأتراك به زمان كتابة هذا التأليف. وهي سطوة نستشفها من مزيد الإعتناء بذكر الشيخ الجيلاني بمحضر أحمد بن يوسف في حياته[24]، وحتى بعد مماته، إذ لم ينازعه في رئاسته الروحية بالمغرب الأوسط سوى أتباع الطريقة القادرية[25]. لكن التشيع الذي يبديه الصباغ للنسب الأعجمي، قد يخفي وراء القصد إلى إعلاء شأن نسب شيخه أحمد بن يوسف الأعجمي الزناتي. وربما كان خطابه هذا ردا على التشيع للنسب الصوفي الشريف، والذي قد تكون أصداؤه المترددة بمجتمع المغرب الأقصى المجاور قد امتدت إلى الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط.

وسيأتي تاريخ، لا نستطيع تحديده بالضبط، وسنقف بالسير المتأخرة والمفردة في الشيخ أحمد بن يوسف ـ والمؤلفة خلال القرن 13هـ/19م ـ على أن مصنفيها قد سلخوه من نسبه الأعجمي الزناتي، وألبسوه جلدة الشرفاء الأدارسة، أقدم الشرفاء بالمغرب. وسنجد المتأخرين من الخاصة والعامة يقرون «أولاد سيدي أحمد بن يوسف» على النسب الشريف.

---

(22) م. الصباغ، **البستان**، ص. 219.

(23) أبو الحسن الشاذلي (ولد بقبيلة غمارة قرب سبتة عام 593هـ/96-1197م، وتوفي بصعيد مصر عام 656هـ/ 58-1259م). يتصل نسبه بالمولى إدريس بن عبد الله دفين زرهون. هو شيخ الطريقة الشاذلية، التي تعد الطريقة الرسمية بالمغرب، وتحسب الطريقة الزروقية عليها، وكذلك طريقة الشيخ أحمد بن يوسف المتفرعة عن هذه الأخيرة. للوقوف على تفاصيل ترجمة أبي الحسن الشاذلي، انظر مونوغرافية علي سالم عمارة، **أبو الحسن الشاذلي**، في جزأين، 1952.

(24) م. الصباغ، **البستان**، ص. 219.

(25) M. Bodin, Notes et questions, p. 125.

وهذا عمود النسب المختلق، والذي يصل أحمد بن يوسف بالفرع الحسني، الذي لا يشذ عنه من الشرفاء الأدارسة إلا الصقليون :

أحمد بن محمد بن عبد الله بن يوسف بن عبد الجليل بن يمداس بن عبد الرضى بن موسى المرتضى بن جعفر الصادق بن محمد الناطق بن أحمد بن زين العابدين بن حمود بن علي بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الكامل بن الحسن السبط بن الإمام علي بن أبي طالب[26].

مسقط رأس أم مساقط ؟

تتضارب الروايات الشفوية المتأخرة حول تحديد مسقط رأس الشيخ أحمد بن يوسف، وتجعله نائيا عن وطن بني راشد، في الواحات الصحراوية «بتوات» أو «كورارة»[27]، وحتى بإقليم «مزاب» الإباضي[28]. ويمكن تفسير هذا التضارب بما يحدث عادة من التنازع حول المشاهير من رجالات التصوف وغيرهم، وبالأخص حول أمكنة ولادتهم ووفاتهم. فأهل «تليوان» من قبيلة البرانس شرقي تازة، مثلا، لا يشكون بأن الزاوية القائمة بين ظهرانيهم مشيدة فوق ضريح الشيخ أحمد زروق. ولا علم لهم البتة بضريح زروق الحقيقي بمسراته من بلاد دكيران بليبيا، والذي انقطع اتصالهم به منذ صار الحج إلى مكة بحرا أكثر منه عن طريق البر[29]. وهذا التنازع حول الأعلام يسقط في شباكه حتى التاريخ «الوطني» فضلا عن التاريخ «المحلي»، وذلك حينما يتنازع المغاربة والجزائريون حول عبد المومن الموحدي، وينضاف إليهم التونسيون فيما يتعلق بابن خلدون[30].

---

(26) مجهول، **التعريف**، و 1و. وقد أثبت Basset نفس العمود، انظر : R. Basset, **Dictons**, p. 4, n. 2.

(27) E. Dermenghem, **Le Culte des saints**, p. 223, n. 1.

(28) **Ibid.**, p. 245.

(29) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 176 وما بعدها، انظر كذلك : S. G. Colin, **Sayyidi Ahmed Zarruq**, p. 11.

(30) A. Laroui, **Histoire du Maghreb**, Paris 1976, tome I, p. 11, n. 10.

وقد أجمع الدارسون الذين اعتمدوا سير أحمد بن يوسف المصنفة، المبكرة والحديثة، على أنه قد ولد «بقلعة بني راشد»[31]، التي تعرف كذلك باسم «قلعة هوارة»[32].

والقلعي لا يشير إلى انتماء بيت أحمد بن يوسف إلى القلعة أكبر التجمعات السكنية بإقليم بني راشد، ولا إلى ولادته بها، بل لا تذكر نصوص البستان دخوله إليها، بعد اشتهاره بالصلاح، إلا مرة واحدة[33]. والثابت من عنوان هذا التأليف أن أحمد بن يوسف راشدي النسب والدار، ولو كان من مواليد القلعة بالتحديد لاشتهر «بالقلعي» مثله في ذلك مثل الصباغ، ولما عرف «بالراشدي» نسبة إلى وطن بني راشد على العموم.

ومستقر بيت أحمد بن يوسف وأهله كان بدوار «رأس الماء» من البلاد الراشدية، وهذا قبل أن يغرب في هجرته عن هذه البلاد إلى طلب العلم ظاهره وباطنه. وقد قصد أحمد بن يوسف، الطالب والمريد الزروقي، هذا الدوار رأسا، وذلك بعد أوبته من بجاية إلى وطنه بني راشد، وبه شيد مسكنه الأول، وأقام زاويته الأولى، وبنى بأولى زوجاته[34]. وعليه يمكننا الإطمئنان إلى الذهاب إلى القول بأن هذا الدوار المتواضع من بين دواوير هذا الوطن ـ والذي تردد ذكره بسيرة أحمد بن يوسف أكثر مما تردد اسم تلمسان حاضرته الكبرى ـ قد يكون هو مسقط رأسه الحقيقي.

---

(31) R. Basset, **Dictons**, p. 3.

- M. Bodin, **Notes et questions**, p. 135.

- E. Dermenghem, **Le Culte des saints**, p. 223.

(32) حول تاريخ قلعة بني راشد أو قلعة هوارة، راجع :

- G. Yver, «Kal'at Huwwara», in **Encyclopédie de l'Islam**, Leyde-Paris, 1927, tome II, p. 721.

- E. Gralle, «Notice historique sur la Kala'a des Beni Rached», in **Revue du Monde Musulman**, Paris, 1913.

- Troussel, «Kalâa des beni Rached», in **Bull. soc. géo. archéo. d'Oran**, 1927.

- R. Le Tourneau, «Kal'at Huwwara» in **E.-I.**, nouvelle édition, Leiden, Paris, 1978, tome 4, p. 502.

(33) م. الصباغ، **البستان**، ص. 189.

(34) **المصدر نفسه**، صص. 3 و81 و88، وغيرها.

ويقع دوار «رأس الماء» في القسم الشمالي من إقليم بني راشد، وهو قسم الهضاب، الذي يعد أهله أهل قرار، يقطنون دورا حسنة البنيان، ويقومون بأعمال الفلح وغراسة الكروم، ويصنعون الصنائع اللازمة لأسباب عيشهم، ويمتازون بوفرة قراهم، التي أهمها قريتان : «قلعة هوارة» (أو «قلعة بني راشد») التي كانت تقوم بها ـ في مطلع القرن 10هـ/16م ـ خمسون دارا للصناعة والتجارة، وقد بنيت على شكل حصن على منحدر جبلي بين وديان. و«معسكر» (أو «أم العساكر»)، وهي مقر وسكنى قائد السلطان الزياني وعسكره، وبها سوق أسبوعي يقام كل خميس، وتباع بها أعداد وفيرة من الماشية وكميات كبيرة من الحبوب والزبيب والعسل وكذلك النسيج المحلي، وبضائع أخرى تنقصها قيمة كالحبال والسروج وأعنة ولوازم الخيل[35].

ولا يبعد دوار «رأس الماء»، الواقع بالحوض الأعلى لوادي فركوك، عن سوق «أم العساكر» إلا بحوالي ستة كيلومترات[36]. وتقع هذه السوق، بدورها، على بعد خمسة وعشرين كيلومترا من «قلعة بني راشد»[37].

أما القسم الجنوبي من إقليم بني راشد فعبارة عن سهول، أهلها أهل بدو، يقطنون الخيام ويشتغلون بالرعي، وهم أكثر غنى لكثرة خيلهم وإبلهم[38].

وهذا هو الإطار الطبيعي والبشري الذي نشأ فيه أحمد بن يوسف وترعرع، وبه قضى جل أطوار حياته. وقد أثرت ظروفه الموضوعية والتاريخية في الأدوار التي اضطلعت بها الزوايا الراشدية الأولى التي أقامها الشيخ أحمد بن يوسف بهذا الإقليم.

---

(35) مر الحسن الوزان بإقليم بني راشد أثناء رحلته إلى الحجاز، أواخر عام 921هـ/1516م، والتي سلك فيها مع ركب الحجاج الفاسيين الطريق الشمالية عبر مدن تازة ودبدو فتلمسان. وقد زار أهم قرى القسم الشمالي منه، وبالأخص «القلعة» وسوق «أم العساكر». كما نزل ضيفا على زاوية الشيخ أحمد بن يوسف «بوادي شلف»، والذي بلغ يومئذ أوج شهرته الصوفية والعلمية. والوصف المذكور أعلاه لإقليم بني راشد استخلصناه من كتابه الشهير **وصف إفريقيا**، انظر :

J.-L. l'Africain, **Description de l'Afrique**, tome 2, p. 338.

(36) M. Bodin, **Notes et questions**, p. 140, n. 1.

(37) أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، ص. 188.

(38) J.-L. l'Africain, **Description de l'Afrique**, tome 2, p. 388.

قبل «مكة الصغيرة»، ماذا عن أم القرى وحاضرة بني زيان ؟

لا نعلم الشيء الكثير عن المرحلة السابقة من حياة الشيخ أحمد بن يوسف لانتسابه إلى الطريقة الزروقية ببجاية، والتي اتخذ الصباغ من نهايتها نقطة البدء والإنطلاق في تدوينه لسيرة شيخه، وهي مرحلة بالغة الأهمية ـ في تقديرنا ـ لفهم سيرة أحمد بن يوسف العلمية والصوفية. وإذا كنا نعلم خاتمتها التي انتهت بتتلمذه على يد زروق وأخذه عليه، فإننا نجهل معالم الطريق التي سكلها أحمد بن يوسف السائح قبل أن يأخذ السمت إلى بجاية، إذ لا يذكر لنا الصباغ المراحل التي قطعها شيخه طالبا للفقه ومتشوفا للتصوف قبل أن يصبح زروقيا، ولا يعين لنا اسما لفقيه أجازه في علم الظاهر، أو فقير سلك به سبيل أهل الباطن، قبل زروق الذي عاد من عنده بحرا لا ساحل له من العلم ظاهره وباطنه، مع جعل مصدر العلوم الفقهية والصوفية التي اكتسبها أحمد بن يوسف مصدرا لدنيا لا منة فيه لفقيه أو فقير عليه حتى زروق نفسه.

وإذا كنا سنعود، في الفصل القادم، إلى مناقشة قضية «لدنية» العلم الذي اختص به أحمد بن يوسف، والتي تختزل المرحلة المسكوت عنها من حياة أحمد بن يوسف في سيرته المبكرة. فإننا لا نقبل بمثل الصورة الساذجة التي رسمها Bodin، من وحي خياله، عن هذه المرحلة السابقة لإلقاء أحمد بن يوسف عصا التسيار ببجاية، والتي نراه فيها طالبا قرويا سائحا يطوف بالبوادي الراشدية، من دوار إلى دوار، منتحلا لمختلف أسباب العيش بها، من غسل الموتى وكتابة التعاويذ والرقيات لمريض أو عاشق وقراءة الفاتحة في نكاح وحضور المواسم[39]. وقد افترضنا أن يكون أحمد بن يوسف على قرني شيخه أحمد زروق، فتزيد المرحلة السابقة عن انتسابه إليه وأخذه عنه ببجاية عن الأربعة عقود من الزمان، وهو عمر طويل لا يعقل أن يكون الراشدي قد صرفه في مثل ما ذهب إليه Bodin. وإذا أمكننا أن نرسم خطا مستقيما لطريق إيابه من بجاية إلى رأس الماء، فإنه لا يمكننا القول، بأية حال، بأن خط ذهابه من هذا الدوار إلى تلك الحاضرة قد كان كذلك مستقيما لا تعاريج فيه ولا دوائر. فمن المؤكد أن الطريق التي انتهت به إلى ثغر بجاية كانت متشعبة وطويلة، وإن جهلنا مراحلها ومعالمها.

---

(39) M. Bodin, Notes et questions, p. 136.

فأحمد بن يوسف ولد في منطقة الهضاب الشمالية من إقليم بني راشد، وهي بيئة استقرار وزراعة. ولابد وأن مراكز التعليم قد توفرت بهذه المنطقة لما اشتهرت به من خصب وتيسر أسباب العيش، لوقوعها في بيئة جبلية غنية نسبيا. فيكون أحمد بن يوسف قد تلقى مبادئ القراءة والكتابة بكتاب قريته، وربما حفظ به بعض الكراريس أيضا. ولما كانت الدراسة في البادية لا تتجاوز ما يمكن أن نطلق عليه اليوم المرحلتين الإبتدائية والثانوية، ثم تكون الرحلة إلى الحواضر ليتم نجباء الطلبة دراستهم العليا[40]، فلابد وأن أحمد بن يوسف قد عزم على أن يدرك بالرحلة والإغتراب ما لم يجده في وطنه من سبل تعميق الدرس والتحصيل. وإذا أمكننا القول بأنه قد اتجه، في شبابه، إلى التفقه في العلوم الشرعية استكمالا لما تلقاه من مبادئها في طفولته، فإننا لا نستطيع أن نقطع بأن هذا الإتجاه كان الغالب عليه، أو أن ميله إلى التصوف كان يسيرا في هذا الطور من حياته.

ولو حاولنا أن نقف على وجهة هذه الهجرة وقبلتها، لما ألفينا جذبا في مثل قوة جذب الحاضرة الزيانية تلمسان، والتي كان إقليم بني راشد يعد من أعمال مملكتها. وقد زامنت المرحلة التي نبحث فيها من حياة أحمد بن يوسف، والسابقة لأخذه عن زروق ـ والتي توافق النصف الثاني من القرن 9هـ/15م ـ مرحلة انحطاط دولة بني زيان. وسنغفل ذكر مختلف أوجه هذا الإنحطاط، وسنقتصر على الإشارة إلى عواقبه على الحياة الفكرية بتلمسان حاضرة الدولة الزيانية، وهي عواقب تلازمت مع العوامل السياسية ضعفا وانحدارا : فالإشعاع الثقافي الذي كان لتلمسان، على الجهة الغربية من المغرب الأوسط، بدأت جذوته في الخفوت والإضمحلال. وقصد فاس علماء كثيرون من تلمسان ومن وطن بني راشد كذلك، وساهموا بها في بعث نهج كلاسيكي وخلق طبقة من العلماء[41]. وهذا لا يعني أن تلمسان قد خلت من فطاحل العلماء بالمرة، فالإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ت 895هـ/ 89-1490م) عاش بها، في هذا التاريخ، وازدهر على يده علم الكلام بها، وأكسبته كتبه التعليمية الشهيرة صيتا ذاع في آفاق البلاد الإسلامية شرقا وغربا، وهو من

(40) م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 452.

(41) حول العلماء الذين دخلوا المغرب من تلمسان والبلاد الراشدية وغيرها من حواضر وأعمال المغرب الأوسط، راجع : م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 335-357.

الأعلام الذين تردد ذكرهم بسيرة أحمد بن يوسف غير ما مرة[42]. كما أنجبت تلمسان، على عهد عقمها الثقافي هذا، العلامة أحمد بن محمد بن زكري (ت 899هـ/1493م)[43]، وغيره من العلماء الأقل شهرة وذكرا[44]. وسيكون لسير مجريات الحياة الثقافية بفاس تأثير سيء على تلمسان، والتي ستضعف عن مغالبتها ومنافستها[45].

ولا ريب أن واقع الحياة الفكرية بتلمسان، خلال النصف الثاني من القرن 9هـ/15م، كان يمثل السراج الذي ترنو إليه ـ على خفوته واضمحلاله ـ أبصار طلبة البلاد الراشدية. كما أن الفئة القليلة من العلماء المعتبرين، الذين عاشوا بها في هذا التاريخ، كانت بيدهم الإجازات العلمية التي تهفو إليها أفئدة هؤلاء الطلبة وتتشوف. وأحمد بن يوسف الذي قضى طفولته وشبابه طالبا بوطن بني راشد قد لا يشذ عن أقرانه من الطلبة الراشديين في اعتبار تلمسان أفق المعرفة الفسيح، والذي يهون دونه عناء الرحلة وهم الاغتراب. فهل قصد أحمد بن يوسف تلمسان، في شبابه، وتتلمذ وأخذ عن علمائها ؟

يذكر الصباغ تلمسان وعلماءها، وفي مقدمتهم الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، الذي يجعله على رأس المنتصرين للشيخ أحمد بن يوسف، والحجة على ثبوت ولايته[46]. ويمكن الشك في صحة هذا الخبر، لأن السنوسي قضى نحبه قبل اشتهار أمر الراشدي وظهوره بالولاية والصلاح[47]. لكن صلة أحمد بن يوسف بموسى

(42) انظر ترجمته المفصلة عند : م. بن مريم التلمساني **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908 (نشر محمد بنشنب)، صص. 237–248.

(43) الفقيه الأصولي البياني المنطقي أحمد بن محمد بن زكري. أخذ عنه أحمد زروق مثلما أخذ عن الإمام السنوسي، وقد وقعت بين ابن زكري والسنوسي نزاعات ومشاحنات في عدة مسائل. انظر ترجمته عند م. ابن مريم، **بستان**، صص. 38–41.

(44) للوقوف على علماء تلمسان المعاصرين للسنوسي وابن زكري، راجع **المصدر نفسه**.

(45) J. Berque, **Un maître**, p.86.

(46) م. الصباغ، **بستان**، ص. 6.

وقد سبق عبد الحق المطهري الصباغ في قضية تأكيد انتصار السنوسي لشيخه أحمد بن يوسف، وذلك في البيت التالي من مرثيته :

كذا السنوسي بصدق الشيخ قد لمعت ... سيوف جوابه للمنكر الجدل

المصدر نفسه، ص. 126.

(47) J. Berque, **Un maître**, p. 86, n. 6.

الزنداري تلميذ السنوسي ثابتة[48]، وكذلك العلاقة التي نظمت بينه وبين أحمد بن الحاج اليبدري تلميذ أحمد بن محمد بن زكري[49]، واللذان قدما إليه، وقاما بزيارته في زاوية «رأس الماء». وهذه الزيارة، وإن كانت للزنداري «المغتاب» الذي يطلب الصفح، واليبدري «المتشكك» الذي يرجو العفو، فإنها لا تستبعد أن تكون لزميلين قديمين جلس أحمد بن يوسف إلى جنبهما في حلقات الدرس بتلمسان، وتتلمذ وإياهما على كل من السنوسي وابن زكري.

ويؤكد أحمد بن القاضي (960-1025هـ/1553-1616م) أخذ أحمد بن يوسف عن أعلام تلمسان[50]. وابن القاضي موسوم بالضبط والثقة والتدقيق[51]، وفاس التي تخرج بها، كانت عمادتها قد آلت - على عهد شبابه - إلى الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن جلال المغراوي (908-981هـ/1501-1574م)، وهو أحد أعلام تلمسان ومن الآخذين على أحمد بن يوسف[52]. ولا يستبعد أن تكون معلومات هذا العميد عن شيخه، وراء قطع ابن القاضي بأخذ مؤسس الطريقة الراشدية عن العلماء التلمسانيين، قبل أخذه عن زروق.

وإذا كنا قد تحدثنا عن الجذب الذي كان لتلمسان على طلبة إقليم بني راشد، فإن للحجاز جذباً أقوى وأعم. فالحج، كان دائما، فرصة الأستاذ والطالب في مضمار علوم الظاهر، والشيخ والمريد في مجال علوم الباطن، لعقد لقاءات التباحث وتعميق النظر في دقائق هذه العلوم، إما في الحجاز، أو في الحواضر الكبرى القائمة في الطريق إليه، كالقاهرة على سبيل المثال، التي كانت تحط بها رحال ركب الحجيج المغربي.

---

(48) م. الصباغ، **بستان**، ص. 6. لم نوفق في العثور على معلومات تتصل بترجمة موسى الزنداري.

(49) **المصدر نفسه**، ص. 7. وتلميذ ابن زكري المذكور هو أحمد بن محمد، عرف بابن الحاج واستقر بوادي يبدر. كان زاهدا في الدنيا، لا يخاف في الله لومة لائم (ت 930هـ/1524م). انظر ترجمته عند م. ابن مريم، **البستان**، صص. 8-24.

(50) أ. بن القاضي، **درة**، الجزء الأول، ص. 165.

(51) انظر ترجمة أحمد بن القاضي، عند : م. حجي، **الزاوية الدلائية**، صص. 86-93.

(52) هاجر الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن جلال من تلمسان، ووفد على فاس في صدر أيام السلطان محمد الشيخ، حوالي عام 958هـ/1551م، وأصبح عميد علماء فاس وشيخ الجماعة بها، سنعود إلى الحديث عنه بتفصيل في الباب القادم من هذه الدراسة.

فهل قصرت تلمسان عن إرواء غلة أحمد بن يوسف إلى العلم ظاهره وباطنه، فانصرفت همة هذا الطالب المغلول إلى القيام بالرحلة الحجازية، لأداء فريضة الحج، وللأخذ عن علماء المشرق الذائعي الصيت، ولقاء كبار مشايخ التصوف به ؟

لم تأت الإشارة، بسير أحمد بن يوسف المبكرة أو المتأخرة، إلى قيامه بالرحلة الحجازية أو أدائه فريضة الحج. وسكوت هذه السير لا يمنع من افتراض قيامه بها[53]، واحتمال حصولها في تاريخ سابق، ولا شك، لانتسابه إلى زروق ببجاية[54]. وتؤيد هذا الإفتراض ملاحظة أثر خصائص التصوف المشرقي، على هذا العهد، في المذهب الصوفي الذي ابتدعه مؤسس الطريقة الراشدية. بالإضافة إلى أن بجاية أو «مكة الصغيرة» ـ كما كانوا يدعونها في ذلك الزمان[55] ـ كانت إحدى محطات الحجيج المغربي، في الذهاب والإياب، وفيها نزل واستقر كل من ابن تومرت وابن خلدون وزروق وغيرهم من الأعلام. فمن غير المستبعد أن يكون أحمد بن يوسف قد عرج عليها، وهو عائد من الحجاز، وصادف نزوله بها مقام الشيخ أحمد زروق بين ظهرانيها، وقد ذاعت شهرته العلمية والصوفية، فانتسب إليه وأخذ عنه.

نهاية مرحلة غامضة

وهكذا تكون نقطة البدء في السيرة المبكرة لأحمد بن يوسف قد طوت مرحلة بأكملها من حياته. وقد أعرناها الإهتمام لما لها من الأهمية في فهم أصول المذهب الصوفي الذي انبنت عليه الطريقة الراشدية، وفي الوقوف كذلك على صورة الوسط الإجتماعي والتاريخي، الذي انتمى إليه وعاش فيه مؤسسها قبل وبعد اشتهاره بالصلاح. وهذا ملخص هذا المبحث :

ولد أحمد بن يوسف غداة انتصاف القرن 9هـ/15م، في دوار «راس الماء» الواقع في قسم الهضاب الشمالي من وطن بني راشد. و«يوسف» الذي اشتهر بالإنتساب إليه هو والده المباشر. ولا يعرف له حسب حقيقي لأنه نشأ في بيت من بيوتات «العوام»، لم يسبق لسلفه اشتغال بالعلم أو اشتهار بالصلاح. ونسبه زناتي صريح.

---

(53) R. Basset, **Dictons satiriques**, p. 25.

(54) M. Bodin, **Notes et questions**, p. 140.

(55) أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، ص. 125.

ولا يستبعد أن يكون حب أحمد بن يوسف للعلم وميله إلى التصوف، قد دفعا به إلى الهجرة إلى تلمسان أولا، ثم الرحلة إلى البلاد المشرقية ثانيا، قصد التتلمذ على كبار الأساتذة والتربية على مشاهير المشايخ، فيكون قد دخل بجاية في طريق أوبته إلى البلاد الراشدية، وقد بلغ تطوره الروحي أوجه، وعب من مدارس التصوف المشرقية ما حصل به بضاعة غير مزجاة. ويؤيد ذلك اعتراف شيخه زروق له، أمام الملأ من تلامذته ببجاية، بتفوقه في العلم والفهم كلما اختبره. والإختبار قد يكون في بداية الأخذ وقد يكون في نهايته. ونحن نرجح هنا، اختبار الإبتداء المشروط في ممهدات الإنتساب.

الفصل الثاني
بجاية والاِنتساب إلى الزروقية : فجر السيرة المبكرة

يبزغ فجر السيرة المبكرة لأحمد بن يوسف ـ التي دونها الصباغ في منتصف القرن 10هـ/16م ـ مع أخذه عهد الشاذلية عن شيخه أحمد زروق ببجاية[1]. ومؤلف «**البستان**» لا يعين تاريخ هذا الأخذ، ولا يوقت زمان هذا الفجر. والعطل الحاصل في التواريخ هنة عجيبة تطبع القسم الخاص بالمناقب برمته من هاته السيرة، وهي هنة لا يتفرد بها القلعي وحده عن بقية كتاب التراجم والسير، فمعاصره ابن عسكر لم ينج منها كذلك، وقد اعترف بعدم اعتنائه وقلة المعتنين[2]. وليت الصباغ كان قليل الاِعتناء بالتواريخ فحسب، بل نهج في سرده لأخبار شيخه طريقة غير متقيدة بالتسلسل التاريخي أو السرد الإخباري، فأثبت مناقبه الواحدة تلو الأخرى، لا يربط بينها، في غالب الأحيان، سوى اسم راويها. وعدا هذا الرباط، جاءت المناقب التي جمعها الصباغ كعقد منفرط أعادت تركيبه يد غير ماهرة، فألفت بين حباته على غير انتظام، فتصدرته واسطته، وانتظمت في سلكه الحبات الكبرى والصغرى دون اتساق أو انسجام.

والصباغ لم يقصد بسيرة شيخه إلى التاريخ أو المؤرخين، وإنما قصد بها إلى المحبين فيه من أهل قلعته وسائر معاشر هوارة وبني راشد وغيرهم، كما صرح بذلك في ديباجتها، كما قصد بها كذلك، ومن دون أن يصرح بذلك، إلى المنكرين على شيخه في حياته وعلى أتباعه من بعده. وقد شاء لمناقب مترجمه أن تكون أزهارا في بستانه لا تهمه أعمارها ولا مواقع غرسها ـ وحوطها بأحاديث الرسول ﷺ وسيجها بحكايات سلف التصوف الإسلامي المجمع على صلاحهم، حتى تأتي باقة تسر ناظر

(1) م. الصباغ، **بستان**، ص. 3.

(2) م. ابن عسكر، «**وحة**، ص. 164.

المحب في شيخه وأتباعه، وتكون قذى في عين المبغض القالي له ولهم. فـ«ـالبستان» وإن كان الهدف منه التأريخ والترجمة لأحمد بن يوسف، فإن محتوى خطابه متأثر بزمان الصباغ أكثر منه بزمان المترجم له، ولعل القصد الراهن والملح الذي هدف القلعي إلى تحقيقه من تأليفه، هو الذي فوت عليه فرصة الاستفادة من معاصرته للعديد من الأشخاص الذين صحبوا أحمد بن يوسف من أتباعه، والذين عرفوه من غيرهم، فيؤلف سيرة حقيقية تعنى بضبط التواريخ وتقصّي الأحداث، وتحري الوقائع وإثبات أسماء الأماكن والمواقع.

وبالجملة، يمكن حصر الإطار الزماني العام لهذه السيرة، بالفترة التي تبتدئ بانتساب أحمد بن يوسف إلى الطريقة الزروقية خلال العقد الأخير من القرن 9هـ/15م، وتنتهي بوفاته في شهر صفر 931هـ/نونبر ـ دجنبر 1524م. ولم يضبط الصباغ ـ من هذه الفترة كلها ـ سوى تاريخ وفاة والده، الذي استشهد في الوقعة التي دارت بالقلعة داره بين الأتراك والإسبان عام 924هـ/1518[3]. وترك بقية تواريخ أحداثها هملا، بما في ذلك تاريخ وفاة الشيخ أحمد بن يوسف التي حدثت بعد هذه الوقعة بزمن يسير، ولولا أن عبد الحق المطهري أثبت تاريخ هذه الوفاة في مرثيته[4]، لضاع وضاع معه أبرز معلم في سيرة الشيخ أحمد بن يوسف على وجه الخصوص، وفي تاريخ الطريقة الراشدية على وجه العموم. ورغم ذلك، فإن نصوص المناقب، من هاته السيرة، تتضمن العديد من الإشارات التي تعين على تحديد تاريخ أحداثها ولو بالتقريب، لورود ذكر بعض الأعلام بها ممن كان لأحمد بن يوسف اتصال بهم كزروق وشيخه الزيتوني من رجال العلم والتصوف، وآخرين من أهل الجهاد والسياسة كعروج التركي وبعض أمراء بني زيان وغيرهم. وكذلك لاتصال بعض هذه الإشارات ببعض الأحداث التاريخية المعلومة كاحتلال أو فتح بعض ثغور المغرب الأوسط، وبعض المعارك الشهيرة وغيرها.

أما من حيث الإطار الجغرافي لهذه السيرة، فإذا استثنينا بجاية التي انتسب بها أحمد بن يوسف إلى الزروقية، وكذلك مدينة مليانة التي سيقوم بها ضريحه، فإننا نجد أن جميع الأعمال والتجمعات الحضرية والقروية والمواقع الطبيعية من سهول وأنهار

---

(3) م. الصباغ، **بستان**، صص. 15 و307.

(4) **المصدر نفسه**، ص. 125.

وغيرها، تقع داخل حدود المنطقة الغربية من مملكة تلمسان. وتمتد هذه الحدود من نهر مينة المتفرع عن وادي شلف شرقا إلى تلمسبان الحاضرة الزيانية غربا. ومن الثغور المطلة على ساحل المتوسط كوهران ومستغانم ومزغران شمالا، إلى مواقع عرب سويد ومواطن معاشر هوارة جنوبا[5]. ومعالم هذه الحدود كلها مذكورة بـ«**البستان**». وهذا هو الإطار الإقليمي الذي احتضن النشاط العملي لأحمد بن يوسف «الصالح»، وأثرت ظروفه الموضوعية والتاريخية في مختلف أوجه هذا النشاط الدينية والإجتماعية والسياسية وغيرها.

نقطة البدء

لا نعرف بالتحديد معالم الطريق التي أفضت بأحمد بن يوسف إلى بجاية، ولا نعلم بالضبط متى يممها وأقام بها. وسكوت الصباغ عن توقيت زمن هذا التوجه والقصد، قد نجم عنه تضارب في الأسطوغرافية المتوفرة حول تاريخ انتساب أحمد بن يوسف إلى الشيخ أحمد زروق ببجاية، وقوامه الآراء الثلاثة التالية :

الأول، ويذهب إلى القول بأن تاريخ لجوء أحمد بن يوسف إلى بجاية لاحق لظهور الأتراك بالمغرب الأوسط عام 918هـ/1512م، ويتحدث عن نزاعات حصلت بين مؤسس الطريقة الراشدية والأتراك الذين لم ينظروا بعين الرضى إلى طريقته، الأمر الذي اضطره إلى الفرار إلى بجاية[6].

الثاني، ويرى بأن أحمد بن يوسف إنما فر إلى بجاية خوفا من بطش أمراء بني زيان به، وذلك على عهد الأمير الزياني أبي عبد الله محمد المتوكل على الله (866–880هـ/1462–1475م)، لأن بجاية كانت خاضعة لبني حفص خصوم الزيانيين[7].

الثالث، ويقول بأن السياحة التي انتهت بأحمد بن يوسف إلى بجاية كانت نتيجة لخلافه مع والده، الذي استقر بدوار لا ينهى فيه على المناكر[8].

(5) إرجع إلى خريطة مملكة تلمسان في بداية القرن 10هـ/16م بكتاب :

J.-L. l'Africain, **Description de l'Afrique**, tome 2, p. 321.

(6) O. Depont et X. Coppolani, **Les confréries religieuses musulmanes**, p. 461.

(7) R. Basset, **Dictons satiriques**, pp. 5-6.

(8) M. Bodin, **Notes et questions**, p. 136.

وكل هذه الآراء مردودة، لأنها تجعل التاريخ الذي يهمنا إما سابقا لاشتهار أحمد زروق بالعلم والصلاح وقصد الطلبة والمريدين له، وإما لاحقا لوفاته :

فالرأي الأول لا يستقيم، لأنه يعطينا تاريخا لاحقا لوفاة زروق عام 899هـ/ 1493م. والثاني مثله، لأنه يجعل دخول الراشدي لبجاية سابقا لاشتهار أحمد زروق، ومزامنا لعهد تتلمذه على شيخه الحضرمي[9] بالقاهرة، وتبعيته له. والثالث كذلك، لأن الصباغ يشير إشارة واضحة إلى أن خلاف أحمد بن يوسف مع والده إنما حدث بعد أوبته من بجاية إلى البلاد الراشدية، كما وقفنا على ذلك في الفصل السابق. ولا نملك إلا العجب للاتفاق الحاصل، بهذه الآراء المتضاربة، على أن فساد العلاقة هو الذي جعل أحمد بن يوسف يفر من وطنه إلى بجاية رأسا، سواء كان الطرف الآخر في هذه العلاقة الأتراك أو الأمراء الزيانيون أو والده.

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن أحمد بن يوسف قد عرج على بجاية في طريق عودته من الحجاز، باعتبارها إحدى محطات الحجيج المغربي في الذهاب والإياب. وصادف نزوله بها مقام الشيخ زروق بها، وقد طارت شهرته العلمية والصوفية في شرق البلاد الإسلامية وغربها. فكيف لا يهرع إليه بقصد الانتساب والأخذ، وهو الذي طوف به حبه للعلم وانصرافه إلى التصوف في أرض الإسلام الواسعة، تشوفا إلى أساتذة العلم ومشايخ التصوف ؟ وحتى وإن كان تكوينه العلمي وتطوره الروحي قد بلغا الأوج قبل هذا الهراع، فإن القصد كان تتويج بضاعة العلم والعمل التي حصلها بالانتساب والأخذ عن محتسب علماء وصوفية العصر.

وتنزل بجاية من سيرة الشيخ أحمد زروق نفس المكانة والأهمية التي تنزلها من سيرة تلميذه أحمد بن يوسف، وتفيد في توضيح ما يحيط بحياة مؤسس الطريقة الزروقية من غموض[10]. ومن الممكن استخلاص تواريخ إقامات زروق ببجاية من تواريخ كتبه ومحل تأليفها التي يذيلها بها في بعض الأحيان. ومنها نعلم أنه أقام بها ثلاث فترات منفصلة غير محددة المدة، مع العلم بأن تأليف الكتب أو التعليق عليها يتطلب مدة استقرار قد تصل إلى شهور، إن لم نقل سنوات.

(9) سنعرف بالشيخ أبي العباس أحمد بن عبد القادر بن عقبة الحضرمي عند الحديث عن أسانيد الطريقة الراشدية، وذلك في الباب الثاني من هذه الدراسة.

(10) لم يأت ذكر زروق، في البستان، إلا مقرونا ببجاية. انظر : م. الصباغ، **بستان**، صص. 3، 28، 29، 64، 81، 85، 86.

وهذه التواريخ الثلاثة المستخلصة من مؤلفات زروق، والتي وقعها ببجاية، والمستنتج منها إقاماته الثلاث بها :

الإقامة الأولى، وكانت عام 878هـ/1474م، وزروق في طريق العودة من الرحلة الحجازية التي شرع فيها عام 873هـ/1468م. وكان قد وطد علاقته بشيخه الحضرمي الذي التقى به لأول مرة عام 876هـ/1471م. وفي عام 879-880هـ/ 74- 1475م عاد زروق إلى مسقط رأسه فاس بعد غيبة سبع سنين[11].

الإقامة الثانية، وقد تمت بعد مغادرة زروق فاسا بصفة نهائية. وقد كان بالتأكيد ببجاية عام 884هـ/1479م. وغادرها في أواخر هذا العام[12].

الإقامة الثالثة، وقد جاءت بعد مغادرة زروق الأولى لبلدة مسراتة بعد استقراره بها عام 886هـ/1481م، وكانت عام 891 أو 892هـ/86-1487م. وقد قفل راجعا إلى مسراتة بأسرع ما أمكنه[13].

ولا تعطينا هذه التواريخ سوى فكرة غامضة عن استقرار زروق ببجاية، وهي وإن كانت تؤرخ لوجوده الفعلي بصقعها، فالملاحظة الأساسية أنها لا تنتمي لفترات استقرار، وإنما تزامن فترات عبور وانتقال، إذ نجد زروقا يغادر بجاية في نفس التواريخ الثلاثة المقدمة. فهي، إذن، إما أن تكون نهايات لفترات استقرار نجهل أمدها، وهذا هو الأرجح. وإما أن تكون تواريخ توافق فترات مرور عابرة أو تزامن مراحل توقف عجلى.

تردد ذكر «فاس» في جل الأخبار المتعلقة بأخذ أحمد بن يوسف عن زروق ببجاية[14]، وارتبط هذا الذكر «بزوجة» زروق في مناسبتين[15]، الأمر الذي يفيد عدم التحاقها به زمان هذا الأخذ والتتلمذ. وبجاية كانت مقصد زروق، في المرة الثالثة، للدعوة إلى طريقه ونشر مذهبه، وفي نفس الوقت لإحضار أهل بيته الذين خلفهم

---

(11) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 48، والهامش (3) من الصفحة نفسها.

(12) **المرجع نفسه**، صص. 51 و53.

(13) **المصدر نفسه**، صص. 62 و154.

(14) م. الصباغ، **بستان**، صص. 29، 64، 185.

(15) **المصدر نفسه**، صص. 29، 64.

بالحاضرة الوطاسية التي غادرها إلى غير رجعة[16]. وعليه، يمكننا القول بأن انتساب أحمد بن يوسف إلى الزروقية قد تم خلال الإقامة الثالثة والأخيرة لمؤسس هذه الطريقة ببجاية، أي في تاريخ قريب من عام 892هـ/1487م، والذي زار فيه زروق هذه البلاد الحفصية قصد إحضار زوجته الفاسية فاطمة الزلاعية، والتي لحقت به. وقد لعب أحمد بن يوسف دورا ما في التحاقها به[17].

الإنتساب إلى معهد «تامقرة»

وقفنا على زمان اهتداء وانتساب أحمد بن يوسف إلى الشيخ أحمد زروق، والموافق للعقد الأخير من القرن 9هـ/15م. وسنتعرف الآن على مكان أخذه عنه وتتلمذه عليه.

وبجاية التي سلف الحديث عنها باعتبارها مسرح هذا الأخذ والتتلمذ والإنتساب، لا نقصد بها حاضرة بجاية بالذات، بل نكني بها عن إقليم بجاية بوجه عام، وأحواز الحاضرة الحفصية وأرباضها بوجه خاص[18].

وقد اشتهر الشيخ أحمد زروق بالنفور من العيش بالحواضر الكبرى، المكتظة بالسكان المليئة بالمفاسد والآثام. فقد مل فاسا، وضجرت نفسه من القاهرة، وفر من طرابلس[19]. وما كان ليجد ببجاية أفضل منها حالا : وقد بلغت حاضرة بجاية، في نهاية القرن 9هـ/15م، درجة عالية من التوسع والعمران. وقدر أهلها بنحو الأربعين ألفا، وعدد دورها بنحو ثمانية آلاف دارا. وأسرف البجائيون في الترف، وزخرف البناء، وأذعنوا إلى طبع المسالمة، وغلب عليهم عشق السماع، والإنصراف إلى الإشتغال

---

(16) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 62.

(17) م. الصباغ، **بستان**، ص. 64.

(18) سمى الحسن الوزان هذا الإقليم «مملكة بجاية»، واعتبره ـ في البداية ـ قسما مستقلا من أقسام البلاد المغربية. ثم عاد وأدمجه مع «مملكة تونس» تحت اسم «مملكة بجاية وتونس»، لخضوع الإقليمين معا لسلطة الحفصيين. انظر خريطة هذه المملكة في بداية القرن 10هـ/16م في كتابه :

J.-L. l'Africain, **Description de l'Afrique**, pp. 357-359.

وللوقوف على تاريخ بجاية، راجع العدد الخاص بها من مجلة «**الأصالة**»، العدد 19، الصادر بقسنطينة عام 1394هـ/1974م. وبالأخص مقال : المهدي البوعبدلي «الحياة الفكرية ببجاية على عهد الدولتين الحفصية والتركية»، صص. 133–148.

(19) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 57.

بالتجارة. وكانت مرسى بجاية عصب تجارتها، تأوي إليها سفن المجاهدين المسلمين ومراكب القراصنة المسيحيين[20].

وقد بلغت السلطة الحفصية ببجاية أرذل العمر في نهاية القرن 9هـ/15م، واندلعت عليها ثورات الأعراب واستبداد الرؤساء المحليين وتفاقم نفوذ المسيحيين. وكان لتدهور الحكم الحفصي، في هذا العهد، عواقب سيئة على مختلف مظاهر الحياة بحاضرة بجاية. وطرح علماؤها استفتاءات ـ داخل البلدة وخارجها ـ في حكم الإقامة بها، باعتبارها بلادا إسلامية انقطع فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[21]. وقد هاجر بالفعل البلدة كثير من علمائها، وانتقلوا إلى القرى المجاورة[22].

ولما كان ديدن الشيخ أحمد زروق البحث عن الأمكنة الهادئة والمريحة والنائية عن الحواضر بمقدار كاف، بشرط ألا تخلو من مظاهر الحياة الثقافية والنشاط العلمي والجو الديني، فقد كانت قرية «تامقرة» الواقعة عند «بني عبدل» بضواحي بجاية ضالته المنشودة[23]. وكانت مقصده يوم كان تابعا ومبعوثا لشيخه الحضرمي، وبعد أن أصبح شيخا وأستاذا ومتبوعا، وصار يدعو لطريقته.

وهكذا، فإن الشيخ أحمد زروق كان ينزل ـ أثناء إقاماته ببجاية ـ بقرية «تامقرة» هاته، وبالضبط في «معهدها» الشهير[24]. وبهذا المعهد جمع التلامذة

---

(20) J.-L. l'Africain, **Description de l'Afrique**, pp. 357-359.

(21) رفع الفقيه أبو العباس أحمد الشريف البجائي سؤالا إلى شيخه أحمد بن الحاج البيدري، السابق الذكر في الفصل الأول، وفيه يصف حال بجاية بقوله «ما رأيكم في بلد كثر فيه الظلم والأشرار، وانتشر فيه البطل والسكر كل انتشار، وذل فيه المسلمون وعز الكفار، وارتفع فيه الجور والظلم، واتضع فيه أهل المعرفة والعلم، تمكس فيه جل المبيعات على المسلمين.. ؟» إلى آخر السؤال. ويستفتيه، في الأخير، هل يسوغ المكوث ببجاية، والشراء من بعض المبيعات بها، وأخذ العلم عن علمائها مع عدم تغييرهم المنكر، أم يجب الإنتقال منها ؟ (راجع نص السؤال والجواب عليه في ترجمة الشيخ البيدري من كتاب : م. ابن مريم، **البستان**، صص. 14–16).

(22) م. البوعبدلي، **الحياة الفكرية ببجاية**، صص. 142–143.

(23) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 154، الهامش 3؛ وكذلك م. البوعبدلي، **الحياة الفكرية ببجاية**، ص. 143 وما بعدها.

(24) هو معهد الشيخ يحيى بن محمد العبدلي، الذي أخذ زروق عنه. وقد ألف زروق في هذا المعهد بعض تآليفه، منها **الجامع لجمل من الفوائد والمنافع**. أنظر : م. البوعدلي، **الحياة الفكرية ببجاية**، ص. 147، الهامش 22؛ ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 154، الهامش 3.

والمريدين ونسبهم إليه. وكان من أبرزهم : أحمد بن يوسف، وأحمد بن خدة الراشدي[25]، والصغير بن محمد الأخضري والد المؤلف عبد الرحمن الأخضري[26]، ومحمد بن علي الخروبي[27].

والمدرسة الصوفية التي كونها الشيخ أحمد زروق بمعهد «تامقرة»، والتي كان الراشدي أحد تلامذتها، أحدثت بالمغرب الأوسط حركة «سلفية» أرست قواعد التصوف، وحاربت البدع التي تسللت إليه، وتصدت للدجل الفكري الذي خالطه وشابه. وقد كتب لهذه الحركة الإنتشار والإستمرار على يد من ذكرنا من التلامذة والأتباع، وبالأخص على يد كل من الأخضري والخروبي.

وقد تأثر أحمد بن يوسف بهذه الحركة، وكان أحد أبطالها في أولية ظهوره بوطن بني راشد، حيث اشتهر بين أهله وعشيرته بالقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

جحود منة المحتسب

قبل الإنتقال إلى المرحلة التالية من سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، والتي آب فيها إلى وطنه بني راشد، لابد من التوقف عند ملاحظة بارزة في هذه السيرة، وتسري على القسم الخاص منها بمرحلة انتساب الراشدي إلى الطريقة الزروقية. وتهم هذه الملاحظة العلاقة التي نظمت بين أحمد بن يوسف وبين شيخه أحمد زروق إبان أخذه عنه وتتلمذه عليه، وقوامها التأرجح بين الجحود والإمتنان، والتنكر والتعلق : ذلك أن سيرة أحمد بن يوسف تنزع إلى جحود منة شيخه زروق عليه، فيما حصل

(25) م. الصباغ، **بستان**، ص. 86. وأحمد بن خدة الراشدي هو أحد أجداد الأمير عبد القادر الجزائري. انظر : م.البوعبدلي، **الحياة الفكرية ببجاية**، ص. 143.

(26) عبد الرحمن الأخضري (920هـ ـ ت حوالي 953هـ أو 981هـ/1514م، ت حوالي 1545 أو 1574م) أحد أعلام السلفية بالجزائر. راجع : المهدي البوعبدلي «عبد الرحمن الأخضري وأطوار السلفية في الجزائر»، مجلة «**الأصالة**»، العدد 53، قسنطينة عام 1398هـ/1978م، صص. 21ـ35.

(27) محمد بن علي الخروبي (ت 963هـ/1556م). سيدخل المغرب الأقصى مرتين على عهد السلطان محمد الشيخ المهدي، وسيقوم باتصالات علمية صوفية نشيطة مفيدة أثارت كثيرا من الجدل والتفكير في كلا المغربين الأقصى والأوسط. وسنعود في الباب القادم إلى الحديث عنه، للإتصال الذي سيم بينه وبين زميله القديم أحمد بن يوسف على عهد شهرتهما العلمية والصوفية. انظر : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 9، 40، 126، 127 ؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 170ـ172.

له من مواهب وحصل عليه من معارف، وتعبر ـ في نفس الآن ـ عن التعلق بمؤسس الطريقة الزروقية والإمتنان له، وقصر نسبة أحمد بن يوسف عليه، وعدم الرضى بغيره كواسطة لشيخ الطريقة الراشدية في الشاذلية، وفي الطريق الموصل إلى قمة السند الصوفي، وهو الرسول ﷺ.

وجحود منة الشيخ أحمد زروق على تلميذه أحمد بن يوسف، لا تذهب إليه سيرة هذا الأخير رأسا، بل تلف حوله وتدور، وترومه وتقصده في نوع من التدرج الواضح المعالم :

فانتساب أحمد بن يوسف إلى الطريقة الزروقية قد تم على عهد أوج الشهرة العلمية والصوفية للشيخ أحمد زروق، والتي طارت شرقا وغربا، وعز منالها على أقرانه ومعاصريه من كبار أساتذة العلم ومشايخ التصوف في شرق البلاد الإسلامية وغربها، فانتسبوا إليه كأتباع ومريدين، وأخذوا عنه كطلبة وتلامذة. وكان فيهم رجال معروفون مشهورون، مثل أحمد القسطلاني[28]، وشمس الدين اللقاني وأخيه ناصر الدين[29]، وعبد العزيز القسمطيني[30]، وطاهر القسمطيني[31]، وغيرهم من أعلام المشرق والمغرب.

فيكون أحمد بن يوسف قد قصد معهد «تامقرة» ـ حيث يقيم الشيخ أحمد زروق ـ في جملة قاصديه من الطلبة والمريدين، وفيهم ثلة من أعيان الفقه والتصوف أمثال من ذكرنا، وجماعات وافرة من المغمورين أمثال أحمد بن يوسف، الذي كان يومئذ خامل الذكر قليل الشأن.

---

(28) شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد القسطلاني القتيبي المصري. من علماء الحديث مولده ووفاته بالقاهرة (851ـ923هـ/1448ـ1517م).
انظر ترجمته عند خ. الزركلي، **الأعلام**، الجزء الأول، ص. 221.

(29) من علماء القاهرة، انتسبا إلى زروق، وقد بلغت محبتهما فيه أن تركا مصر وهاجرا منها ليتبعاه ويعيشا معه في مسراته حتى يوم وفاته. انظر : ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 153ـ154.

(30) أبو فارس عبد العزيز القسمطيني، أخذ أيضا عن الشيخ محمد الزيتوني الذي انتسب إليه زروق في شبابه بحاضرة فاس. توفي في صدر العشرة الرابعة من المائة العاشرة الهجرية. انظر ترجمته عند : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 132ـ133. وعن أتباعه المغاربة، **المصدر نفسه**، صص. 87 و93.

(31) أبو الجمال طاهر بن زيان القسمطيني. له تائية مشهورة في مدح الشيخ أحمد زروق. انظر ترجمته عند م. م. الفاسي، **تحفة**، ص. 67.

وقد مثل أحمد بن يوسف بين يدي الشيخ أحمد زروق، وطلب منه الصحبة والاِنتساب. وقبل الشيخ زروق طلبه، وأخذ عنه «العهد»، الذي غايته تأسيس علاقة متينة بينهما، تكون باتفاق متبادل بينهما، وبنوع من التعاقد يربط بين المريد والشيخ.

وخلص أحمد بن يوسف من مرحلة «الذكر» التالية. و«الذكر» على صور وأنواع شتى، وهو يلقن على مراحل ولا يسمح للمريد بالاِنتقال من مرحلة إلى أخرى إلا إذا ظهرت ثمار الخطوة السابقة فيه.

واجتاز المرحلة الأخيرة في تنسيب المريد السالك إلى الطريقة الزروقية، وهي مرحلة «الخلوة» والتفرد. وكان بإمكان أحمد بن يوسف أن يختار أي مكان يناسبه ليتفرغ للذكر والتفكر، ولينعزل فيه عن الناس فترة من الزمان. وقد وقع اختياره على الخلوة ببطائح بجاية[32]. وزروق كان يوصي مريديه بألا يخلوا إلى أنفسهم مدة طويلة، وأن عشرة أيام من الخلوة أو شهرا على أكثر تقدير مدة كافية للغاية، ثم يعودون لأداء واجباتهم اليومية المعتادة في مجتمعهم ونحو طريقتهم على حد سواء. وقد قضى أحمد بن يوسف في خلوته ببطائح بجاية «أياما معدودات»[33].

وهكذا يكون أحمد بن يوسف قد قطع الخطوات الأولى اللازمة كإجراء لإشهار انتسابه إلى الطريقة الزروقية، وعده ضمن إخوانها ومريديها. ويسمى هذا الإجراء «بالتلقين»، ويشمل المراحل الثلاث التي ذكرنا : «العهد» و«الذكر» و«الخلوة»[34]. ولعل تلقين أحمد بن يوسف لم يستغرق ردحا من الزمان ذا بال، لما نفترضه من تفوق درجته في العلم والتصوف قبل اهتدائه إلى الشيخ أحمد زروق، لكنه لم يتم في زمن وجيز على كل حال لما كان يوليه زروق من أهمية قصوى لمرحلة التلقين هاته.

وقد داوم أحمد بن يوسف على حضور المجلس العلمي، الذي كانت تعقد حلقاته بجامع العبدلي، ويتصدره الشيخ أحمد زروق. وقرأ عليه، وانفرد به في زمرة النجباء من التلامذة، بعد الفراغ من الدرس وانفراط عقد المجلس العلمي، وناقشه في جملة من القضايا الصوفية.

---

(32) م. الصباغ، **بستان**، ص. 28.

(33) **المصدر نفسه**، ص. 3.

(34) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 183–185، و258، و263.

وقراءة أحمد بن يوسف على الشيخ أحمد زروق، ومناقشاته له، قد أتاحت للأستاذ فرصة الوقوف على المواهب الفكرية التي يتمتع بها التلميذ، وتقدير بضاعته العلمية والصوفية، وهي مواهب اكتسبها وبضاعة حصلها قبل أخذه عنه. فأصبح أحمد بن يوسف من المقربين للشيخ أحمد زروق، والذي تعهده بالرعاية وخصه بالعناية، وفضله على بقية تلامذته ومريديه[35].

إلى هنا، تقدم لنا سيرة أحمد يوسف صورة أقرب إلى الواقع عن العلاقة التي نظمت بينه وبين أحمد زروق، وهي علاقة المريد بالشيخ والتلميذ بالأستاذ. لكن سرعان ما تأخذ هذه الصورة في الإنقلاب شيئا فشيئا، ويحصل تبادل تام في معطيات العلاقة التي نظمت بين الرجلين، فيرقى أحمد بن يوسف التلميذ والمريد حتى يصير لأحمد زروق أستاذا وشيخا، ويسفل أحمد زروق الشيخ والأستاذ حتى يصير لأحمد بن يوسف مريدا وتلميذا.

وقد تم هذا الإنقلاب في نوع من التدرج الواضح المعالم، وتطور عبر سلسلة من السير المتلاحقة، واكتملت دورته خلال ثلاثة قرون، امتدت من القرن 10هـ/16م إلى القرن 12هـ/18م. وهذه صورته :

تتفق كل سير أحمد بن يوسف على كسبه بعض المواهب، على عهد تتلمذه على شيخه أحمد زروق. وتجعل أقدم هذه السير الشيخ أحمد زروق محور تجلي هذه المواهب وتحققها : فأحمد بن يوسف المريد منح موهبة ابتداه الغيب وكنهه ليبصر هالة النور التي تكلل هامة شيخه. وزروق كان يعلم من أمر هذا النور ما لم يبصره تلميذه إلا في لحظة تجل وإلهام، ولا يفوته إدراك لحظة ورود هذا التجلي على تلميذه. ففي البداية كانت منقبة التلميذ مرتبطة بمنقبة الأستاذ، وكرامة المريد متعلقة بكرامة الشيخ. كما كان هناك إقرار بقصور التابع عن إدراك حال المتبوع، لو لم تسعفه لحظة إلهام وتجل. أما المتبوع، فهو على علم مسبق بهذه الحال، بل وله القدرة على لحظ ما يرد على تابعه من أحوال[36].

---

(35) م. الصباغ، **بستان**، صص. 28، 29، 64، 85، 86.

(36) وردت هذه الصورة في السيرة التي ألفها الطالب علي بن العباس التمزغراني، وهي أقدم سير الشيخ أحمد بن يوسف. وقد نقل عنها الصباغ. انظر : م. الصباغ، **بستان**، صص. 188–190.

وتنطلق السيرة التالية من وصف قريب من هذه الصورة. وتتحدث عن إيثار الشيخ أحمد زروق تلميذه أحمد بن يوسف، وخصه بـ«ـبركته». وتؤكد على ظهور ثمرة هذه «البركة» فيه، بكسبه موهبة «المكاشفة»[37]. ثم تبدأ في الضرب نحو جحود منة الشيخ أحمد زروق على صاحب السيرة، فيما حصل عليه من مواهب وأسرار، في مرحلة أخذه عنه وتتلمذه عليه : فالشيخ زروق يعترف أمام الملأ من تلامذته بأن ما يبدو على تلميذه أحمد بن يوسف من صواب وتوفيق ليس ثمرة سلوكه على يده، ولا من فعل غيره من الخلق، بل هو من فعل الحق الذي فتح عليه في علم وفهم خصه بهما دون بقية الآخذين عليه[38]. ثم لا يلبث أحمد بن يوسف أن يرقى في معارج المنح والمواهب اللدنية، بحيث يحرز قصب السبق في مضمارها على شيخه زروق نفسه، والذي يقر بقصوره عن بلوغ ما انتهى إليه تابعه الذي لا يزال في طور التتلمذ والسلوك. ويقبل الشيخ عيني تلميذه وكفيه وقدميه[39].

وتكرر حكاية تقبيل أرجل أحمد بن يوسف، لكن هذه المرة من قبل الشيخ محمد الزيتوني، الذي كان أول من انتسب إليه زروق من أهل الفقر بفاس في شبابه[40]. ويعجز أحمد زروق وشيخه محمد الزيتوني عن إدراك مبلغ المنح والمواهب اللدنية المبذولة لأحمد بن يوسف، والذي كان على علم بمقدارها[41].

وستصرح سيرة أحمد بن يوسف المتأخرة بالقصد الذي ظل «**البستان**» يلف حوله ويدور، وستذهب إلى القول دون مواربة بأن أحمد بن يوسف أخذ عن الشيخ زروق، وصار يترقى حتى أخذ زروق عنه، وتبطل الغرابة في كون التلميذ أعظم من شيخه[42].

ويعبر الإنقلاب في صورة العلاقة التي نظمت بين أحمد بن يوسف وشيخه أحمد زروق، عن «الغلو» الذي حدث في تقدير مكانة أحمد بن يوسف «العارف»

---

(37) **المصدر نفسه**، صص. 29، 64، 85.

(38) **المصدر نفسه**، ص. 86.

(39) **المصدر نفسه**، ص. 28.

(40) **المصدر نفسه**، ص. 8. انظر ترجمة الشيخ أبي عبد الله محمد الزيتوني عند : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 71–72، وكذلك أخباره في ترجمة تلميذه زروق بـ**المصدر نفسه**، صص. 48–49.

(41) م. الصباغ، **بستان**، صص. 8 و56.

(42) ح. الورثيلاني، **نزهة الأنظار**، الجزء الأول، ص. 132.

من الله والوجود، والذي ظهر في حياته وتفاقم بعد مماته، بحيث سينزل قمة مراتب العارفين، وسينسب إلى النبوة. أما التأرجح بين الجحود والإمتنان، والتنكر والتعلق، فيفسره ـ في الواقع ـ استقلال التلميذ عن الأستاذ من حيث النحلة والمذهب، وارتباطه به من حيث السند. ذلك أن أحمد بن يوسف قد سلك مسلك شيخه أحمد زروق في الدفاع عن تنوع الطرق إلى الله، وعمل مثله على إنشاء طريقة تخصه وتحمل اسمه وتقوم على بنات أفكاره. وهذا درب كبار المشايخ ومؤسسي الطرق الصوفية، والمتسم بتعمد الإستقلال عن أية طريقة سابقة بذاتها، ولو كانت الطريقة الأم التي يعد الشيخ المؤسس أحد أتباعها ومريديها، وفي نفس الآن الحرص منها على السند بقصد التأييد وربط الصلة بسلف التصوف.

الأوبة إلى رأس الماء

لم يكن لأحمد بن يوسف، بعد أخذه العهد على شيخه أحمد زروق، وتفويضه في أمور دينه ودنياه، أن يغادره إلا بإذنه. وعلى الرغم من شفوف سيرته على الإشارة إلى استئذان المريد لشيخه في العودة إلى وطنه للقيام بوظائف الشريعة ونشر الطريقة، وتلميح الأستاذ للتلميذ بدنو أجل الإذن له بمغادرته والخروج عنه لينتفع «الناس» بعلمه وعمله[43]، فإن هذا الإذن لم يأت ـ في الأخير ـ من الشيخ أحمد زروق، بل جاء من شخص آخر، لا نعلم مكانته منه، ويدعي قاسما أو أبا القاسم البسكري.

وشفع إذن الخروج لأحمد بن يوسف بمنحة مالية «حفنة دراهم»[44]، تسلمها واستعان بها على قضاء لوازم سفره، وصرفها في زيه ومركوبه، بأن اشترى كسوة و«دراوية»[45] تقلد بها وفرسا بقعاء[46]. وأخذ السمت نحو دواره من البلاد الراشدية.

---

(43) م. الصباغ، **بستان**، صص. 85-86.

(44) جاءت «جفنة»، في النسخة التي اعتمدها Bodin من «**البستان**»، وترجمها :

«Une grande gamelle de bois».

انظر : M. Bodin, **Notes et questions**, p. 140.

(45) «دراوية» : اسم محلي للخنجر أو المدية. انظر **المرجع نفسه والصفحة نفسها**.

(46) م. الصباغ، **بستان**، ص. 3.

ولعل أحدا ممن مر بهم أحمد بن يوسف من أهل الحواضر والقرى والمداشر، لم يدر بخلده أن هذا الفارس الممتطي فرسه البقعاء والممتشق «دراوية» والرفل في جديد الثياب ينسب إلى أهل «الفقر»، لما شاع في هذا العصر من الإتفاق على نسبة بعض السلوك والتزيي المظهريين إلى التصوف، ولمغالاة صوفية الوقت في الأخذ بالمظاهر والشعارات وإيثار التزيي بالمرقعات والمسبحات المزينة والسجادات المزوقة وغير ذلك.

وإذا كان أحمد بن يوسف الطالب ـ المريد، لا يملك وهو يؤوب إلى أهله، سوى دابة وكسوة وسلاحا، وهو متاع لم يقتنه من ماله الخاص، لأنه لم يكن يملك ـ وهو ببجاية ـ ما يسد به رمقه ويقيم به أوده. إلا أنه يعود إليهم وقد ملك ناصية العلم ظاهره وباطنه، وأحرز سندا صوفيا يجعل له صلة بالرسول ﷺ، وهي مكتسبات معنوية لها قيمتها في مجتمع يقيم للجاه العلمي والصوفي وزنا، وتفيد صاحبها في التمكن من السلطة الدينية والدنيوية، لعدم استحالة سبق وسائل الإنتاج المعنوية بهذا المجتمع، في هذا التاريخ، على وسائل الإنتاج المادية في الإحراز والتملك. وبالفعل فإن هذا الطالب المريد سيملك، فيما بعد، من الموارد المادية ما سيمكنه من تعمير سهل «شلف» المقفر.

ولا نملك ما يمكننا من إقامة الدليل على الأثر الذي كان لوصول أحمد بن يوسف وعودته إلى أهله بدوار رأس الماء. هذا الدوار الذي سيكون بمثابة نقطة المركز للدائرة الواسعة، التي ستشمل مناطق النفوذ المتعدد الأوجه، والذي سيكتسبه الراشدي. وأهل دواره هذا، لابد وأنهم قد هبوا لاستقباله لبعد الشقة بين زماني هجرته وأوبته. ولا شك وأنهم قد خبروا مدى تبدل حال أحمد بن يوسف في مظهره : فالطالب الذي غادرهم راجلا يؤوب إليهم فارسا، وأحمد الذي فارقهم لا يختلف عنهم في ارتداء ثوب أهل البادية الخشن يأوى إليهم رفلا في ثوب أهل الحضر القشيب متقلدا «دراوية» تزيده أناقة ورفعة. لكن أنى لهم أن يقفوا على مدى تبدل مخبره بعد أن جال وعرف رجالا ؟ فسياحته لم تقف به عند بجاية شرقا، ولعله قد طاف بغرب البلاد الإسلامية وشرقها، ووقف على كثير من أحوالها وأوضاعها لكن المؤكد أنه قد انتسب إلى طريق له من الإخوان فيها، من المشارقة والمغاربة، من يحسبون من أعيان الوقت ومن يعدون من خاصة علماء وصوفية العصر. ولابد وأن عودته قد خلفت في نفوس مستقبليه، من أهل دواره، بالإضافة إلى مشاعر الفرحة والإحساس بالزهو بأن

يحصل أحد أبنائهم على سند صوفي رفيع قمته صاحب النبوة والرسالة، وأن ينال من العلم ما تنوء بحمله ألواح قرى ومداشر هذا الوطن، وتقصر عن فهمه عقول فقهائه ممن يملكون حق الإجازة والإختبار.

ووجد أحمد أباه «يوسف» قد رحل «غضبانا» عن دواره رأس الماء إلى دوار آخر من البلاد الراشدية. وتذكر سيرته والده لا غير، ولا تشير إلى بقية أفراد بيته. كما تسكت عن علة هذه الخصومة. ولا تفسر دواعي الفرح والكرم اللذين خص بهما والده أهل الدوار الذي التجأ إليه.

والتحق أحمد بن يوسف بأبيه في مستقره الجديد. لكن سرعان ما سيزعجه عن المكوث به تساهل أهله في أمر الدين، إذ حدثت بهذا الدوار ـ على عهد نزوله به ـ إحدى الظواهر التي شاعت في هذا التاريخ بالبوادي والحواضر المغربية على حد سواء، وهي ظاهرة هروب الرجل بالمرأة[47]. وذلك أن رجلا عاميا، من أهل هذا الدوار، قد هرب بامرأة، وصار «يزني» بها جهارا.

ولم يكن أحمد بن يوسف، خريج معهد «تامقرة» السلفي الإصلاحي، أن يسكت عن هذا المنكر، أو أن يمالئ الجاني، أو أن يطالبه بالنكاح الشرعي بدل استمرار الزنى. وردع أحمد بن يوسف الرجل الهارب بالمرأة وزجره، وحاول منعه منها منعا مؤبدا. لكن الرجل تعصب عليه في أهله وعشيرته. ولما لم يفلح أحمد بن يوسف في تغيير هذا المنكر بنفسه، قرر رفع أمره إلى الشرع. وقصد قاضي بني راشد[48] لمقاضاة المختطف عنده. لكن القاضي لم يأبه به، ولم يستنكف عن إهانته والإعراض عنه. كما أن المهرب لم يرعو عن تهديده بالإذاية والنكاية.

وبعد أن فشل أحمد بن يوسف في تطبيق فكرته الإصلاحية، التي قصدها بردع الجاني وعقابه، طالب والده بالرحيل من هذا الموضع الذي لا ينهى فيه عن

---

(47) حول ظاهرة «التخليق والهروب بالنساء»، والتي شاعت بالبلاد المغربية، خلال القرن 10هـ/16م. راجع : م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 308–311.

(48) إن في مقاضاة أحمد بن يوسف الجاني عند «قاضي بني راشد» دليل على وقوع الدوار الذي نزل به والده بوطن بني راشد، لا بسهل «غريس» كما ذهب مؤلف «**الربح**» إلى ذلك. انظر :

M. Bodin, Notes et questions, p. 135.

المنكر. فلم يسعفه والده استحياء من أهل الدوار الذين فرحوا به وغمروه كرما وعطفا[49].

وعاد أحمد بن يوسف إلى دواره الأصلي برأس الماء. وشيد به «نوالة» وأقام به لا يعلم بأمره أحد خارج أهله وعشيرته[50].

«أم العساكر»، الخطوات الأولى على درب المشيخة

لم يختر أحمد بن يوسف دوار «رأس الماء» مستقرا، لمجرد كونه مسقط رأسه ومرتع طفولته، ومكان تجمع أهله وعشيرته. بل اختاره لموقعه الممتاز بالقرب من أهم التجمعات القروية بالقسم الشمالي من وطن بني راشد، وهي سوق «أم العساكر» التي لا تبعد عن دواره هذا إلا بحوالي ستة كيلومترات، وكذلك «القلعة» التي تقع على بعد حوالي خمسة وعشرين كيلومترا من هذه السوق.

وبديهي أن تكون «أم العساكر» فرصة أحمد بن يوسف في تجربة الِإتصال بجمهور أكثر عددا وتنوعا من جمهور الدواوير بهذا الصقع، لارتباط اقتصاد هذا القسم الفلاحي من وطن بني راشد بها، باعتبارها سوقه الأسبوعي، وأهم مركز للمبادلات التجارية به. وقد كانت هذه السوق تنعقد يوم الخميس من كل أسبوع، ويقوم نشاطها التجاري على منتوجات المنطقة الفلاحية من حبوب وزبيب وعسل، وعلى إنتاج صناعتها المحلية من نسيج ولوازم الخيل. هذا بالإضافة إلى وظيفتها الإدارية، باعتبارها مقر قائد الإقليم وعسكره. ومن هذه الوظيفة جاء اسمها «معسكر» والذي حرفه الراشديون إلى «أم العساكر».

وهكذا، وبعد أن اتخذ أحمد بن يوسف قرارا بدوار «رأس الماء»، سيشرع في التردد على سوق «أم العساكر» ليؤم بالناس في الصلاة[51]. ولم تكن وراء قيامه بهذه الوظيفة الشرعية نية انتحال سبب للرزق والمعاش، أو الطمع في خطة الإمامة، التي كانت ولايتها من اختصاص السلطة الزيانية، والتي يستفيد متوليها من أجر وسكنى ملحقة بالمسجد. بل قام بها لأنها كانت وسيلته إلى مباشرة الِإتصال بجمهور كثير ومتنوع ينتمي إلى مختلف دواوير وقرى القسم الشمالي من وطن بني راشد.

(49) م. الصباغ، **بستان**، ص. 81.

(50) **المصدر نفسه**، ص. 3.

(51) **المصدر نفسه والصفحة نفسها**.

ولم يقصر أحمد بن يوسف نشاطه على الإمامة بالناس في هذه السوق، بل سعى إلى عقد مجلس للوعظ والإرشاد بالمسجد الذي كان يقصده. ولم ينصرف حديثه، في دروسه الوعظية، إلى «الشريعة» دون «الطريقة»، لحرصه وهو تلميذ زروق، على الجمع بين هذين البعدين الدينيين، ولإيمانه بأن أدواء المناكر المتمكنة من النفوس دواؤها التصوف المطهر للقلوب، الذي يحصل به الكمال في الدين والدنيا.

وكانت بداية الدعوة التي ظل أحمد بن يوسف يضمرها منذ حلوله بوطنه. وطفق في بسط نظرته إلى الطريق الصوفي، وهي نظرة تقوم على جملة من التصورات الجريئة والخطيرة، والتي سنقف على ما وصلنا منها في الباب الثاني من هذه الدراسة.

وسرعان ما سيجد الفكر الصوفي، الذي شرع أحمد بن يوسف، في الدعوة إليه، طريقه إلى عقول وأفئدة حضوره ومستمعيه لجدته وطرافته وجراءته. وسيبدأ هؤلاء الحضور والمستمعون بدورهم، في الترويج والدعاية له، في دواويرهم وقراهم عن طريق الأخبار والتحديث. فتسامع الناس بأحمد بن يوسف ومذهبه، وصاروا يأتونه، ويتقاطرون على مجلسه من مختلف نواحي الإقليم[52]. وبذلك يكون أحمد بن يوسف قد وفق في الانفلات من دائرة الغمر المعتمة، والخروج إلى أفق الشهرة المضيء، وهو توفيق ينم عن حسن تدبر لمراحل الدعوة إلى مذهبه الجديد، وحسن اختيار لمركز بثه وإطلاقه، فما كان ليجد دعاة له بمثل هذه الصورة لو ظل قابعا في «نوالته» بدوار «رأس الماء». وهذا يكشف عن الروح العملية والموهبة التنظيمية لشيخ الطريقة الراشدية.

وقرر أحمد بن يوسف، بعد أن أقبل الناس عليه وحصل التعريف به وبمذهبه على صعيد وطن بني راشد، بناء زاوية له بدواره «رأس الماء». وهو يشذ في هذا عن شيخه أحمد زروق الذي كانت له إسوة في مؤسس الطريقة الشاذلية، والذي يمدح بكونه لم يضع حجرا على حجر قط. ولعل أحمد بن يوسف قد اقتصر في بنائه لزاويته الأولى هاته على إضافة حوش إلى «نوالته»، أو تشييد مسجد بالقرب منها.

لكن ستكود هذه الخطوات الأولى، والموفقة لأحمد بن يوسف على درب الشهرة والمشيخة، العقبة التي ستظل منتصبة أبدا في طريق الراشدية شيخا ومذهبا

(52) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وأتباعا، والتي ستعوق تطور هذه الطريقة، وتشوش على تاريخها، من لدن نشوئها إلى هلم جرا. ذلك أنه بمجرد خلوص الأفكار الصوفية، التي دعا إليها أحمد بن يوسف، إلى القائمين على رئاسة النفوس والفهوم بوطن بني راشد، لانتقال هذه الأفكار وانتشارها على يد رواد زاويته، وفيهم أتباع بعض فقراء البلاد الراشدية وطلبة بعض فقهائها، سترسل تهمة «البدعة» الخطيرة في حق الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه، لجرأته في تناول العديد من القضايا الفكرية الشائكة في التصوف، ولأنها جرأة قد تفتح باب الفساد على العقيدة وتجر إلى المذاهب المخالفة للسنة.

وتهمة «البدعة» هاته، تؤرخ لفجر تاريخ آخر، غير مسكوت عنه في سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، ومواز لتاريخ الطريقة الراشدية من لدن بداياتها التأسيسية الأولى هاته إلى هلم جرا، وهو تاريخ رد فعل السنة تجاه هذه الطريقة شيخا ومذهبا وأتباعا. وستظل هذه التهمة تطوق الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه حتى بعد انتهاء رئاسة السالكين إليه في البلاد المغربية. ولن تخف وطأتها عن أتباعه بعد انصرام أجله، والذين لبثوا مرهقين تحت ضغطة معاصريهم من الأمراء والفقهاء والصوفية، في كل من المغربين الأوسط والأقصى. وسنتناول هذا التاريخ في الباب الثالث من هذه الدراسة.

وستشهد الزاوية الراشدية الأولى حركة الفقير عمر التراري، الذي قصد دوار «رأس الماء» في رهطه، ناويا الفتك بالشيخ أحمد بن يوسف. وستنتهي هذه الحركة بتوبة الفقير المذكور[53]. وبعد امتحان أحمد بن يوسف على يد أهل الفقر، جاء دور أهل الفقه. واستقبلت زاوية «رأس الماء» الفقيهين عثمان بن عمر وعبد الرحمن القلامي، اللذين اختبرا أحمد بن يوسف في العلم، فوجداه بحرا لا ساحل له[54]. وانتهاء هذا الاختبار لصالح أحمد بن يوسف بديهي، لمستواه العلمي الرفيع، وعدم تكافئه مع مستوى ممثلي الثقافة المحلية في هذا الوسط القروي البسيط.

ولما وقف الفقيهان المذكوران على سعة دائرة علم الشيخ أحمد بن يوسف، قررا أن يهيآ له أسباب الركون والاستقرار بوطن بني راشد، وذلك عن طريق تزويجه، لأنه لم

---

(53) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(54) المصدر نفسه، ص. 4.

يكن قد اتخذ زوجا إلى هذا التاريخ[55]. فخطبا له كريمة الفقير عمر الترازي، واسمها «ستي»[56]. وكان صداقها مائة دينار وخادمين وبغلتين. وقد دفع القسط الأوفر منه أحد أتباع الشيخ أحمد بن يوسف، واسمه ابن ماخوخ الدشري، وينتسب إلى إحدى البيوتات الكبرى في معاشر هوارة[57]. وجاء القسط الباقي من «الهدايا» و«الفتوح»[58]. وهي الموارد العادية للزوايا المغربية في المجتمعات القروية، وقوامها ما يرفعه المستفيدون من خدمات الزوايا إلى شيخها من مقابل مادي متواضع. واستفادة أحمد بن يوسف من هذه الموارد في زواجه، تقطع بنشوء الزاوية الراشدية الأولى بدوار «رأس الماء»، وتدل على قيامها بوظائف متعددة.

وبزواج أحمد بن يوسف من «ستّي»، تنتهي متاعب مرحلة التأسيس الأولى والصعبة للطريقة والزاوية.

---

(55) حينما عرض أحمد بن يوسف على أبيه فكرة الرحيل من دوار الهارب بالمرأة، اعتذر له والده ونصحه بالزواج واتخاذ القرار بأي دوار شاء من وطن بني راشد أو غيره من الأوطان، م. الصباغ، **بستان**، ص. 81. وقد جعل Basset زواج أحمد بن يوسف سابقا لتوجهه إلى بجاية، وانتسابه إلى الزروقية، انظر :

R. Basset, **Dictons**, p. 16.

(56) **Ibid.**, p. 17.

(57) M. Bodin, **Notes et questions**, p. 143.

(58) م. الصباغ، **بستان**، ص. 4.

الفصل الثالث
ولي بني راشد

إذا كان ضبط الإطار الزماني لأحداث السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف متعذراً، للعطل الحاصل في التواريخ فيها. فإن تحديد الإطار المكاني لوقائعها ليس بالهين كذلك، لعدم استقرار صاحبها بعد اشتهاره بالصلاح في منطقة معينة، وتصدره للمشيخة الصوفية في عدد من المواضع الواقعة في المنطقة الواسعة التي تغطي غرب المغرب الأوسط، الممتدة في سهل شلف شرقا إلى ندرومة غربا ومن السواحل المطلة على المتوسط شمالا إلى تخوم الصحراء جنوبا.

زوايا متعددة

أزعجت الدولة الزيانية الشيخ أحمد بن يوسف عن زاوية راس الماء في تاريخ قريب من عام 911هـ/1505م، فهجرها نهائيا وقضى العقدين المتبقيين من عمره في التنقل في مختلف جهات المنطقة التي رسمنا حدودها من المغرب الأوسط، فنزل في يلل من وطن بني وغدمن شمال القلعة، وانتقل منه إلى مصراتة التي لا تبعد عن القلعة كذلك، ثم إلى تانصرت القريبة من مازونة، وألقى عصا التسيار أخيرا في سهل شلف. وقد أسس الشيخ أحمد بن يوسف في هذه المواضع جميعها زوايا تصدر بنفسه لمشيختها.

أدوار ووظائف متنوعة

تنوعت الأدوار والوظائف التي اضطلع بها الشيخ أحمد بن يوسف، وهي لا تخرج عن دائرة المألوف من أدوار ووظائف الزوايا المغربية، مع ما تفرضه الخصوصيات المحلية من الِامتياز أو التخصص في بعض الوظائف والأدوار.

الإشفاء

تفشت الأوبئة في المغرب الأوسط على عهد اشتهار الشيخ أحمد بن يوسف بالصلاح في غربه. وكان منها الوباء الذي ظهر في كل من فاس وتلمسان وبجاية في العام الذي أعقب سقوط دولة الإسلام في الأندلس (897هـ/1492م)، والذي جاء به اليهود المطرودون من غرناطة. وقد ذهب ضحيته أحد الأعلام المذكورين في السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف، وهو أبو العباس أحمد بن زكري التلمساني[1]، الذي أودى به هذا الوباء في شهر صفر 900هـ/نونبر 1494م[2]. وقد حفلت هذه السيرة بأخبار هذه الأوبئة وسجلت بعض حالاتها وعينت أمكنة الإصابة بها في الزاوية الراشدية الأولى في راس الماء وفي القلعة ومستغانم وفي البادية عند الأعراب، ووصفت جملة من الأمراض المعلومة وعددا من الأعراض الخطيرة لأمراض مجهولة.

وقد قام الشيخ أحمد بن يوسف بدوره في مواجهة المرض، وكانت تثوى بساحة زواياه النعوش ويأوى إليها الموبوؤون، ويلتمس الشفاء على يده عامة الناس وخاصتهم، ويلجئ السقم إليه المحبين فيه والمنكرين عليه. وكان لا يميز بين مرضاه ولا يفاضل بين المحب الغالي أو المبغض القالي، ولا يخشى العدوى فيلامس الداء مباشرة ولو كان نازلا بامرأة، وهو يعلم بأن في هذه الملامسة من إنكار المعترضين ما هو أشد من العدوى وأفتك من الداء.

وإذا كان دور الإشفاء الذي اضطلع به الشيخ أحمد بن يوسف على صلة بالأوبئة المتفشية على عهده، وفتكها الذريع بالبوادي، حيث كانت كل الأبواب توصد في وجه المصابين بها إلا أبواب الزوايا، ولا يتمالك من الفرار في وجوههم سوى أربابها. فإن هذه الصلة لا تعني تلازم الإشفاء والوباء وجودا وانعداما، لأن الصلة بينهما وإن كانت مطردة، إلا أن دور الإشفاء لا ينعدم بخفوت سورة الأوبئة وفتور وطأتها، لأنه دور كان يمارسه الشيخ أحمد بن يوسف يوميا سواء كان المرض وباء متفشيا أو حالة مرضية عادية يشكو منها زائر أو تابع أو عابر سبيل. ويمكن للمهتم بتاريخ الأوبئة في

---

(1) م. الصباغ، **بستان**، ص. 13.

(2) B. Rosenberger et H. Triki, «Famines et épidémies au Maroc aux 16e et 17e s», **Hespéris - Tamuda**, vol. XV, fasc. unique, p. 115.

المغرب الأوسط أن يفيد من النصوص التي تهم هذه الوظيفة من وظائف الزوايا الراشدية على عهد مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف[3].

الإيواء والإطعام

توسع الشيخ أحمد بن يوسف في القيام بوظيفتي الإيواء والإطعام، وظلت أبواب زواياه في حياته مشرعة في وجه قاصديها وزوارها أفرادا وجماعات تأويهم وتطعمهم، زيادة على المقيمين بها من الخدام وطلبة العلم وغيرهم[4]. وتزداد وظيفة الإطعام أهمية إذا علمنا بضنك عيش المجتمع الذي عاش فيه مؤسس الطريقة الراشدية، والمستشف من خلال سطور سيرته التي تتحدث عن المسغبة وإيواء الشيخ أحمد بن يوسف للعائل وسده لرمق الهالك من الجوع[5]. ويبدو أن واقع الندرة الذي عاشه معاصروه كان شديد الوطأة عظيم التأثير على الأبدان والأذهان، وهذا باد من تعابير اللذة التي تحملها سطور سيرته وهي تذكر أنواع الفواكه والأطعمة العديدة[6]، وربما كان هذا التلذذ بالحديث عن الطعام وتكثيره والشدة في استحضاره تعويضا عما أجبر به الدهر من قناعة وزهد، وربما كان القصد من ذلك بهرجة الواقع وإعطائه طعما عن طريق التخفيف من اكفهراره والتقليل من بؤسه المترتبين عن وضاعة الحال وفساد الزمان[7].

وقد مر الحسن الوزان بالمنطقة الغربية من المغرب الأوسط، متوجها إلى الحجاز مع ركب الحجيج الفاسي أواخر عام 921هـ/1516م، وقد ذاعت شهرة الشيخ أحمد بن يوسف الصوفية والعلمية، فكان طبيعيا أن يأخذ الوزان السمت إلى زاويته ويسعى إلى زيارته. وبالفعل فقد نزل في ضيافة الزاوية الراشدية، ونال قراها، وحظي

---

(3) م. الصباغ، **بستان**، صص. 6، 55، 77، 86–89، 125، 189.

M. Bodin, **Notes et questions**, p. 132, n. 1.

(4) م. الصباغ، **بستان**، صص. 3، 5، 7–8، 64، 90.

(5) **المصدر نفسه**، صص. 53، 54، 66، 77، 87.

(6) **المصدر نفسه**، صص. 5، 55، 112، 115، 121.

(7) J. Berque, **Un maître**, pp. 80, 92.

برعاية وكرم شيخها[8]، وخلف لنا وصفا شافيا عن يسر حاله وكثرة حرثه وماشيته وتوسعه في الإيواء والإطعام :

قدر الوزان عدد الأتباع المستقرين بصفة دائمة في هذه الزاوية بخمسمائة، ولاحظ بأن عدد زوارها وقاصديها لا يحصى. وأكد أن الشيخ أحمد بن يوسف كان يطعم هذا الجم الغفير من الأتباع والزوار والقاصدين من ماله، وأنه يملك مائة خيمة أوقف بعضها على إيواء ضيوفه، وخصص بعضها لخدمه، وقصر البعض الآخر على أهله الذين يزيد عددهم على المائة وخمسين فردا من أبناء وحفدة وزوجات ومحْظيات. وذكر أنه قد أنزله خيمة خاصة به وأنه كان يحرص على تناول طعام العشاء معه طيلة الأيام الثلاثة التي أقامها عنده.

ولم يغفل الوزان عن وصف موارد الزاوية الراشدية، التي تمكنها من قرى ضيوفها الكثيرين وإطعام زوارها العديدين. وذكر أن الشيخ أحمد بن يوسف كان يملك حقولا للحرث وقطعانا بلغ عددها من الأغنام عشرة آلاف ومن الأبقار ألفا ومن الخيل خمسمائة، وأنه لم يكن يؤدي أية أتاوة لا للأمير الزياني ولا للأعراب، بالإضافة إلى أن أتباعه المنتشرين شرقا وغربا كانوا يصلون زاويته بالهدايا والأموال الوفيرة[9]. وتؤيد السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف وصف الوزان، وتقدم لنا صورة شبيهة بما شاهده وسمع به عن سعة موارد الزاوية الراشدية[10].

ولا يعتد بالرواية المتأخرة عن هذه السيرة، التي تقول بأن الشيخ أحمد بن يوسف لم يكن في وقته يطعم الطعام في زاويته[11]، لاتصالها بتاريخ المعارضة التي واجهت الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا في المغربين الأوسط والأقصى، في حياة الشيخ أحمد بن يوسف ومن بعده.

---

(8) ظلت شخصية الشيخ أحمد بن يوسف الذي زاره الحسن الوزان غامضة إلى أن كشف Berque النقاب عنها، انظر : **Ibid.**, p. 82, n. 5.

(9) J.-L. L'Africain, **Description de l'Afrique**, pp. 340-341, n. 93.

(10) م. الصباغ، **بستان**، صص. 77، 190، 196.

(11) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 100.

التعليم

عنى الشيخ أحمد بن يوسف بالعلم والعلماء عنايته بالتصوف والأتباع، ولا شك أنه قد انتصب للتدريس في زواياه المتعددة كما تصدر فيها للتنسيب، وقصده طلبة العلم كما شد الرحال إليه مريدو الطريق. وقد سبق لنا أن وقفنا على شيء من واقع الحياة الفكرية والثقافية في القسم الغربي من المغرب الأوسط، التي كانت تلمسان قطب رحاها وفتيل نبراسها، وخلصنا إلى اضمحلال هذا القطب وجفاف هذا الفتيل على عهد تتلمذ أحمد بن يوسف على شيخه أحمد زروق في بجاية في مطلع العقد الأخير من القرن 9هـ/15م. وقد ران الخمول على الحركة الفكرية في تلمسان خلال القرن 10هـ/16م، ولم يظهر أي اسم لامع لعالم أو مفكر عاش فيها في هذا العصر، فبعد السنوسي (ت 895هـ/89-1490م) وابن زكري (ت 900هـ/1494م) اللذين لم يدركا المائة العاشرة الهجرية، أزمن العقم بتلمسان في إنجاب المشاهير الأعلام إلى تاريخ ميلاد أحمد المقري العالم التلمساني الكبير الذي طبقت شهرته آفاق البلاد الإسلامية شرقا وغربا (ت 1041هـ/1632م)[12].

ولا شك أن الزوايا الراشدية قد ساهمت بنصيب في الحركة الفكرية في هذا الطور الخامل من أطوارها في تلمسان، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م على الأقل. ويمكننا تفسير سكوت سيرة الشيخ أحمد بن يوسف المبكرة عن هذه المساهمة بسياق تأليفها على عهد التدهور العلمي والصوفي للزوايا الراشدية بعد وفاة الشيخ أحمد بن يوسف وانتقال ضريحه إلى مليانة وتواضع حال مشايخها من أنجال مؤسس الطريقة الراشدية[13].

والزاوية الراشدية التي زارها الحسن الوزان، ووصف مدى اتساعها في العمران وسعتها في الإيواء والإطعام لها مواصفات المركز العلمي والصوفي الممتاز، بما تيسره من أسباب العيش للأساتذة والطلبة، ولما توفره من دعة واطمئنان في هذا الزمان المتسم بثوران الفتن. ولا ينبغي أن يعزب عن بالنا أن الشيخ أحمد بن يوسف متصدر مشيخة هذه الزاوية كان شخصية ذات خطورة واعتبار في مضمار العلم ظاهره وباطنه، وهذا بشهادة واعتراف معاصريه من العلماء المعتبرين كعبد الله الهبطي من

---

(12) J. Berque, **Un maître**, p. 90.

(13) م. الصباغ، **بستان**، ص. 33.

غمارة غربا[14]، ومحمد بن علي الخروبي من طرابلس شرقا[15]، وأنه كان مبدع مذهب صوفي متكامل. ولابد وأنه كان يصرف جزءا من يومه في عقده لمجلس الدرس في زاويته كما يصرف الجزء الآخر في حضور مجلس الذكر والورد، وعليه ينبغي أن ينزل الشيخ أحمد بن يوسف المكانة العلمية التي يستحقها في هذه الفترة وإن لم يكن من أعلام تلمسان وإنما من أعلام محيطها الفكري والثقافي. وقد اجتذبت الزاوية الراشدية عددا من العلماء الأساتذة الذين انتصبوا للتدريس فيها إلى جانب الشيخ أحمد بن يوسف وغالبيتهم من تلامذته من أهل المغرب الأوسط[16]. ونعرف من العلماء الذين وفدوا على هذه الزاوية من المغرب الأقصى محمدا بن عبد الجبار الفجيجي، وعبد الله الخياط، ومحمد بن علي الحاج الشطيبي، ومن طرابلس محمدا بن علي الخروبي[17]. وقد استقر هؤلاء الأعلام في هذه الزاوية مدة، ولا شك في اشتغالهم بالتعليم والإفادة زمن نزولهم بها. وهذا يظهر لنا الدور الذي لعبته الزاوية الراشدية في مضمار التعليم، وأنها قد بزت تلمسان في هذه الفترة وفاقتها.

وبالإضافة إلى هذه الوظائف التي لا تختلف فيها الزاوية الراشدية عن بقية الزوايا المغربية من إشفاء وإيواء وإطعام وتعليم، فإنها قد امتازت بالقيام بأدوار خاصة متصلة بخصوصيات التاريخ المحلي للمنطقة الغربية من المغرب الأوسط، وهي :

مواجهة الهلاليين

لم يعد بنو زيان يحكمون من مملكة تلمسان، في التاريخ الذي يهمنا، إلا حاضرتها وأرباضها وساحل البحر إلى مقربة من ثغر الجزائر، أما بقية البلاد فقد تقاسمت النفوذ فيها قبائل الأعراب ومعاشر البربر الكبرى[18]. وحينما سيزعجون الشيخ أحمد بن يوسف عن زاوية راس الماء الواقعة بين ظهراني بني راشد الزناتيين، وذلك في تاريخ قريب من عام 911هـ/1505م، فإنه سيهاجر إلى موطن يقال لهُ يلل ببني وغدمن شمال القلعة من وطن هوارة. وسيدخل مجال نفوذ أعراب سويد

(14) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(15) م. ع. الفاسي، **مرآة**، ص. 224.

(16) م. الصباغ، **بستان**، صص. 2، 15–24، 124–130، 320–322.

(17) عن هؤلاء الأعلام، انظر : م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 170، 482، 495، 513.

(18) عن هذه القبائل والعشائر، انظر : أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، صص. 94–95؛ ع. ابن اشنهو، **دخول الأتراك**، ص. 12.

الممتد من هضاب وسهول السرسو إلى وادي مينة، وسيتأثر تاريخ الزوايا التي أسسها في هذا المجال بأحداث الحركة القبلية الكبرى التي كانت تتم في هذا التاريخ والتي ستنتهي باستقرار القبائل الهلالية بين قبائل بني راشد الزناتيين وقبائل بني توجين المستقرين في جبال الونشريس[19]. وستصبح هذه الزوايا طرفا في الصراع المحلي الدائر بين معاشر هوارة وهذه القبائل الهلالية، وهو صراع كان سجالا بين مستقرين ومشتغلين بالفلح والرعي وبين بدو ديدنهم الغارة وقطع الطريق، وسيقوم الشيخ أحمد بن يوسف بدور قيادي فيه. وإذا كانت الصدمة الأولى بينه وبين الهلاليين قد انتهت بتوبة رهط منهم على يده وانتسابهم إليه، فإن العلاقة التي نظمت بينه وبين قبائل سويد ورؤسائها اتسمت بالعداء، إذ لم يتورعوا عن مداهمة قافلته والإغارة على مسارحه وسلب أنعامه ونهب مطامير حبوبه، وكانوا يلقبونه بأبي الخوص[20]. وعلى الرغم من تواضع الإمكانيات الدفاعية لأهل الاِستقرار وتفوق الإمكانيات الهجومية لأهل الترحال والإغارة من رباط الخيل والدربة على الفروسية وامتشاق السلاح، فإن الشيخ أحمد بن يوسف كان يرد غاراتهم بالاِقتتال وحمل السلاح، ويقف في وجه من اعترضه منهم، ويتعقب من طمع في ماله منهم[21]. وكان يجنح في بعض الأحيان إلى السلم والتفاوض معهم في شأن إرجاع ما يغنمونه من الزرع والضرع، ويلجأ إذا فشلت مساعيه لديهم إلى الشيخ أبي عبد الله بن واضح الذي يعتقدون في ولايته وصلاحه فيساعده على استرداد ما أخذوه منه أو من أتباعه[22].

الشرطة

تفشت ظاهرة السرقة في منطقة نفوذ الزوايا الراشدية، وذلك لتعطل الأنشطة الاِقتصادية الاِعتيادية، في هذا التاريخ، لتعاقب كوارث الطبيعة وتزامنها مع ويلات السياسة. فالتجأت طوائف من العوام والخواص إلى التماس أسباب العيش من أسلاب

(19) J. Berque, **Un maître**, pp. 78-79.

(20) اهتم Berque بهذا اللقب الغريب، ورأى بأنه يعني صاحب الخوص من النبات، انظر **المرجع نفسه والصفحة نفسها**. ولعل في هذا اللقب قديعة وهجو للشيخ أحمد بن يوسف وإشارة إلى إحدى عيوبه الفيزيولوجية، لأن الخَوَص هو ضيق العين وصغرها وغؤورها. انظر مادة «خوص» من ابن منظور، **لسان العرب**.

(21) م. الصباغ، **بستان**، صص. 28، 59، 77–78، 90–91، 189–196.

(22) **المصدر نفسه**، ص. 9، 49، 54.

قطع الطريق وسرقة ركائب الحج ونشل المتبضعين في الأسواق. وكان الشيخ أحمد بن يوسف يقوم بوظيفة صاحب الشرطة ويسعى لتمكين الأشخاص من استرجاع ما سرق منهم(23).

الإغاثة

تتصل هذه الوظيفة بموقع آخر الزوايا التي أسسها الشيخ أحمد بن يوسف قريبا من نهر مينة الذي يرفد نهر شلف، في منطقة هضبية تقسو فيها الطبيعة زمن الشتاء، حيث يحمل النهر بفعل العواصف المطرية ويفيض مغرقا النفوس والأموال. وكان الشيخ أحمد بن يوسف يغيث المنكوبين ويحفظهم من الهلاك(24).

السياسة : معارضة الأمراء الزيانيين

أسس الشيخ أحمد بن يوسف زاويته الأولى في دوار راس الماء من وطنه بني راشد، الذي كان يعد من أعمال مملكة تلمسان في مطلع القرن 10هـ/16م. والملاحظ أن هذا الموقع الذي اختاره للزاوية الراشدية الأم يجعله أقرب من اليد إلى الفم بالنسبة للسلطة الزيانية، لقربه من مقر إقامة قائد الوطن بالمعسكر أو سوق أم العساكر، التي لم تكن تبعد عن دواره إلا بحوالي ستة كيلومترات. وهذا لا يتنافى مع طبيعة طور نشوء الزوايا الذي ينصرف مؤسسوها خلاله إلى الإهتمام بالجانب الديني وتغليبه على مختلف أنشطة وأدوار الزاوية مما لا يقلق بال السلطة السياسية القائمة.

وقد نظرت الدولة الزيانية إلى الزاوية الراشدية الأولى بعين الرضى، وعملت على كسب شيخها لمزيد من الظهور والنفوذ. ولا أدل على ذلك من حدوث انقلاب في العلاقة بينه وبين ممثلي هذه الدولة في وطن بني راشد : فبعدما ذكرناه من استخفاف قاضي بني راشد بالشيخ أحمد بن يوسف في أولية ظهوره، انقلب الأمر بأن أصبح هذا القاضي يتظلم إليه من اعتساف قائد الإقليم، بحيث أصبحت لشيخ الطريقة الراشدية اليد الطولى على قواد وقضاة بني راشد، فلا يرد له القائد طلبا، ولا يخالف له

(23) **المصدر نفسه**، ص. 5–6، 53، 58، 71، 87.

(24) **المصدر نفسه**، صص. 57–58، 88.

J. Berque, **Un maître**, p. 88.

القاضي أمرا. وقد أقره الأمراء الزيانيون أنفسهم على الجاه الذي أصبح يتمتع به في وطنه واعتبروا زاويته حرما لا تصله أيديهم ولا يتعقبون من تمنع به من بطشهم[25]. ولا شك أنهم قد مكنوا زاويته من موارد اقتصادية هامة انتهت بها إلى طور القوة ودخول المغامرة السياسية.

وقبل التطرق إلى الحديث عن فساد العلاقة بين الزاوية الراشدية الأولى والسلطة الزيانية، لابد من الإشارة إلى الصعوبة التي تكتنف هذا الحديث، للغموض الشديد الذي يطبع عهود الأمراء الثلاثة الذين اقترن ذكرهم في السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف بالصراع معه، وهم : أبو عبد الله، وأبو حمو، والمسعود[26]، الذين يختلف مؤرخو الدولة الزيانية الأقدمون والمحدثون حول أسمائهم وألقابهم وعهود حكمهم[27].

فالأمير أبو عبد الله الذي يؤرخ عهده لبداية الخلاف بين الدولة الزيانية والزاوية الراشدية يجعله البعض الأمير أبا عبد الله محمدا المتلقب بالمتوكل على الله الذي حكم تلمسان ما بين 866–880هـ/1462–1475م، ويقول عنه البعض الآخر بأنه قد تولى عرش تلمسان ما بين 880–911هـ/1475–1505م، أو ما بين 911– 922هـ/1505–1516م، أو ما بين 910–923هـ/1504–1517م[28]، وقد اضطررنا إلى الدخول في هذه التفاصيل لإعطاء فكرة عن الإضطراب والغموض اللذين يكتنفان تاريخ الأمراء الزيانيين، الذي لا يمكن تناول تاريخ الخلاف بين الدولة الزيانية والزاوية الراشدية إلا من خلاله : ونرجح ما ذهب إليه المؤرخون الجزائريون المعاصرون من القول بأن هذا الأمير هو أبو عبد الله محمد

---

(25) م. الصباغ، **بستان**، صص. 6، 8، 80، 86، 238.

(26) **المصدر نفسه**، صص. 11، 21، 69.

(27) اعتمدت الأسطوغرافية التي همت الراشدي والراشدية في تاريخ هؤلاء الأمراء على الدراسات التالية :

- Bargès, «Complément à l'histoire des Beni Zeiyan», 1887; Brosselard, «Mémoire épigraphique et historique sur les tombeaux des émirs Beni Zeiyan», 1876; Marçais, «'Abd al-Wâdites», q. v, **Encyclopédie de l'Islam**, 1975.

أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، 1968؛ م. البوعبدلي، **ثغر الجمان**، 1973.

واعتمدنا بدورنا في تاريخ هؤلاء الأمراء الزيانيين الثلاثة على كتاب المدني **حرب الثلاثمائة سنة**، لأنه الأكثر تفصيلا في الموضوع ولامتيازه بنوع من الدقة غير متوفرة في غيره.

(28) R. Basset, **Dictons**, p. 5; M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 166, 170, n. 1, et p. 175; J. Berque, **Un maître**, p. 77, n. 5.

الخامس الثابتي الذي تسنّم عرش تلمسان ما بين 910ـ923هـ/1504ـ1517م، ويكون الخلاف بينه وبين الشيخ أحمد بن يوسف قد شب في أولية عهده، في تاريخ سابق بقليل لسقوط ثغر المرسى الكبير في يد الإسبانيين في شهر جمادى الأولى 911هـ/ أكتوبر 1505م[29].

وقد اختلفت الأسطوغرافية التي همت سيرة الشيخ أحمد بن يوسف حول أسباب هذا الخلاف، وأعطته أبعادا دينية أو جهادية أو نفسية محضة[30]، وذهلت عن سببه السياسي الحقيقي وهو معارضة إخوان الطريقة الراشدية إطلاق الأمراء الزيانيين يد اليهود في السياسة المالية[31]، مثلما عارض إخوان الطريقة الشاذلية في مجتمع المغرب الأقصى المجاور سياسة بني مرين في هذا المجال، وهي المعارضة التي انتهت بذبح السلطان المريني على يدهم في عام 869هـ/1465م.

وتنتهي هذه المرحلة الأولى من معارضة الشيخ أحمد بن يوسف للأمراء الزيانيين بخروجه من أرضهم مع أهله وصحبه وهجرته النهائية لزاوية راس الماء ووطن بني راشد. وقد كان لهذه الهجرة وقع عظيم في نفوس أتباعه، واتخذت كالهجرة النبوية في تقويم أحداث سيرته[32]. وتمكن شيخ الطريقة الراشدية من الإفلات من قبضة الأمير عبد الله الذي أهدر دمه باللجوء إلى مواطن هوارة الخاضعة لنفوذ أعراب سويد.

وتبدأ المرحلة الثانية من هذه المعارضة مع الأمير أبي حمو الذي يسود عهده نفس الغموض والاضطراب، والذي تولى عرش مملكة تلمسان حوالي 922هـ/1516م[33]. وينبغي ألا نتوهم أن هذا الأمير قد زج بالشيخ أحمد بن يوسف في

---

(29) م. الصباغ، **بستان**، ص. 27.
ـ أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، ص. 102.

(30) R. Basset, **Dictons**, p. 5; M. Bodin, **Notes et questions**, p. 164; E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 225; J. Berque, **Un maître**, p. 103.

(31) م. الصباغ، **بستان**، ص. 27.
أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، ص. 116.
M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 172-174.

(32) م. الصباغ، **بستان**، صص. 27، 196.

(33) أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، صص. 108، 113.
R. Basset, **Dictons**, p. 18; M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 176; J. Berque, **Un maître**, p. 77, n. 5.

سجن تلمسان تنفيذا للحكم المؤجل الذي أصدره قبله الأمير أبو عبد الله، كما توهم البعض ذلك[34]، ذلك أن سياق كل من المرحلتين مختلف ومتميز : فخلاف شيخ الطريقة الراشدية مع الأمير عبد الله، وإن تم على عهد دخول الدولة الزيانية طور الاضمحلال، إلا أنه لم يطرأ بعد العامل الحاسم في تفاقم هذا الطور وهو الغزو الإسباني لسواحل المغرب الأوسط وظهور الأتراك به، فسلطة الأمير أبي عبد الله كانت لا تزال تعد أقوى سلطة في البلاد، وتملك زمام المبادرة في علاقتها بالقوات السياسية المحلية، لتمتعها بامتياز شرعي وعسكري يمكنها من إنهاء معطيات الصراع دائما لصالحها، وهذا ما يفسر لنا فشل المعارضة السياسية التي أبدتها الزاوية الراشدية على عهد هذا الأمير. أما خلاف الشيخ أحمد بن يوسف مع الأمير أبي حمو فقد تم في سياق النزع الأخير للدولة الزيانية في خضم تجابه الإمبراطوريتين الإسبانية والعثمانية في المغرب الأوسط، وتنافسهما على مملكة تلمسان، وتهالك الأمراء الزيانيين على ملكها.

وإذا كانت المرحلة الأولى من خلاف الزاوية الراشدية مع الدولة الزيانية تدور حول معارضة إطلاق يد اليهود في السياسة المالية للدولة، فإن المرحلة الثانية منه تتصل بالأحداث التي كانت تهز المغرب الأوسط بوجه عام، وتعصف بمملكة تلمسان بوجه خاص. وقد كانت للشيخ أحمد بن يوسف زعيم إحدى كبريات الزوايا في البلاد نظرته الخاصة في هذه الأحداث، وله رأيه فيمن يستحق عرش تلمسان[35] بدل الأمير أبي حمو الذي وصل حبله بالإسبانيين واعترف بنوع من التبعية لهم.

وكان الإخوان عروج وخير الدين قد ظهرا في المغرب الأوسط عام 918هـ/ 1512م، وقاما بوظيفة الجهاد التي أهملها الأمراء الزيانيون، وأظهرا كفاءتهما في القيام بهذه الوظيفة. وجاءهما على إثر الانتصارات الجهادية التي حققاها وفد تلمساني يطلب نجدتهما ضد الأمير أبي حمو صنيعة الإسبانيين، فأسفرت هذه المساعي عن معمعة تلمسان التي دارت بين الأتراك والإسبانيين والزيانيين. وكان الشيخ أحمد بن يوسف أحد أبطال هذه المعمعة، وانتهت به مشاركته فيها ومشايعته لعروج إلى دخول سجن تلمسان على يد الأمير أبي حمو.

(34) R. Basset, **Dictons**, p. 18; M. Bodin, **Notes et questions**, p. 176; E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 225.

(35) م. الصباغ، **بستان**، ص. 13.

مؤازرة الأخوين عروج وخير الدين

تجعل السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف بدايات لقائه بعروج سابقة للإحتلال الإسبانيين لوهران عام 915هـ/1509م، أي قبل ظهور هذا الأخير في المغرب الأوسط وقيامه بوظيفة الجهاد فيه[36]. ومهما يكن من صحة هذا الخبر أو عدم صحته[37]، فإنه يمكننا الإنطلاق في الحديث عن علاقة شيخ الطريقة الراشدية بماهد دولة الأتراك في المغرب الأوسط ابتداء من عام 923هـ/1517م.

تحرك عروج في هذا العام لنصرة التلمسانيين على الأمير أبي حمو وشيعته من المسيحيين. واتخذ طريقه إلى تلمسان بين الهضاب الداخلية، حتى لا يصطدم بالإسبانيين في ناحية وهران فيصدوه عنها أو يقطعوا عنه خط الرجعة. وكانت قلعة بني راشد وجهته للميزة الإستراتيجية لموقعها، ولأنها كانت مشيدة في جانب الجبل محصنة جدا بين الشعب ويصعب على العدو احتلالها، ولأن ضواحيها كانت شديدة الخصوبة، وكثيرا ما حاول الإسبانيون الإستيلاء عليها قصد التموين منها[38]. وإذا كانت السيرة المبكرة للشيخ أحمد بن يوسف تؤكد سابق معرفته بعروج قبل توغله في وطن هوارة في طريقه إلى القلعة، فإنها تثبت وجود شيخ الطريقة الراشدية في هذا الوطن أثناء تقدم جيش عروج فيه، وعمله على تسكين روع أهله الذين هلعوا من هذا الجيش[39]، وفي ذلك دليل على انحيازه إلى صف عروج الذي يمثل القوة الإسلامية التي أتت للقضاء على الأمير الذي مكن النصارى من أكناف المسلمين.

ولا نستبعد مرافقة الشيخ أحمد بن يوسف لعروج في حملته هاته، ودخوله القلعة معه[40]، ثم تلمسان[41]، التي أعطى عروج عرشها للأمير الذي كان الشيخ أحمد بن يوسف يشايعه ويدعو له ويخبر بإمارته ويعمل على دعم العصبية الزناتية

---

(36) **المصدر نفسه**، ص. 26.

(37) R. Basset, **Dictons**, p. 19, n. 2, et p. 20; M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 181-182; J. Berque, **Un maître**, p. 77.

(38) أ. ت، المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، ص. 74، هـ 33.

(39) م. الصباغ، **بستان**، ص. 56.

(40) **المصدر نفسه**، ص. 189.

(41) ظلت كيفية دخول الشيخ أحمد بن يوسف إلى تلمسان غامضة في الإسطوغرافية التي تهمنا، انظر:
R. Basset, **Dictons**, p. 17; M. Bodin, **Notes et questions**, p. 176.

له[42]. لكن الأمر لم يستقر بتلمسان إلا قليلا، وعاد الأمير أبو حمو يطالب بعرشه، وخرج على رأس جموع من الأعراب وفرقة من الجيش الإسباني، فهاجم أول الأمر قلعة بني راشد حيث رابض إسحاق شقيق عروج ونازلها بقوة وعنف وتمكن منها بعد دفاع عظيم[43]. وقد شارك كبار صحب الشيخ أحمد بن يوسف من أهل القلعة في هذا الدفاع، ووقفوا في صف إسحاق ومن معه من الأتراك واستشهدوا وهم يردون الأمير أبا حمو ومن معه من الأعراب والإسبانيين[44]. وتوجه الأمير أبو حمو بعدها إلى تلمسان، واحتلها بعد معركة عنيفة استشهد فيها عروج (ت 924هـ/1518م)، واعتلى عرشها من جديد محمولا على أكتاف الإسبانيين.

ولا نعلم إذا ما كان الشيخ أحمد بن يوسف يوجد داخل أسوار قلعة المشور في تلمسان، التي تحصن فيها عروج قبل مقتله مع بقية رجاله بعد تمكن الإسبانيين من تحطيم أسوار الحاضرة الزيانية بالمدفعية، أم أنه كان يوجد في مكان آخر من المدينة ؟ المهم أن الأمير أبا حمو بعث إليه بالأمان حتى تمكن منه فأودعه سجن تلمسان[45]. ولم تترك المنون فرصة للأمير أبي حمو لينفذ حكمه في الشيخ أحمد بن يوسف، إذ عالجته في نفس العام (ت 924هـ/1518م)، وفشلت بوفاته الفئة التلمسانية التي وصلت حبلها بالإسبانيين، ذلك أن أخاه وخليفته على عرش تلمسان الأمير عبد الله كان يرى في أول الأمر وجوب سلوك سياسة الحياد بين الإسبانيين والعثمانيين، ثم ما لبث أن فكر في الاعتماد على خير الدين، فأبقى على الشيخ أحمد بن يوسف لعلمه بمكانته عنده. وكان هذا الأمير قد أبعد شقيقا له يدعى المسعود عن تلمسان بعد تسنمه عرشها، فسبقه هذا الأخير إلى خير الدين الذي أعانه في قيامه على أخيه، واحتلاله لتلمسان عام 925هـ/1519م، وبايع الأمير المسعود السلطان سليمان العثماني[46]. وبذلك يكون الشيخ أحمد بن يوسف قد قضى في سجن تلمسان الشهور الأخيرة من حكم أبي حمو، ومدة حكم شقيقه

(42) م. الصباغ، **بستان**، ص. 13.

(43) أ. ت، المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، صص. 188–190.

(44) م. الصباغ، **بستان**، صص. 15، 307.

(45) **المصدر نفسه**، صص. 11، 69، 126.

R. Basset, **Dictons**, p. 20; M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 176, 178-179.

(46) أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، صص. 210، 247.

عبد الله بأكملها، ولم يفرج عنه إلا بعد دخول أخيهما المسعود تلمسان محمولا على أكتاف الأتراك.

واعترف خير الدين بفضل الشيخ أحمد بن يوسف على الأتراك في حربهم ضد الزيانيين وحلفائهم الإسبانيين، وأرسل له من الهدايا والألطاف ما قدرت قيمته بأكثر من أربعة آلاف دينار. وتوطدت علاقة الزاوية الراشدية بالأتراك بعد قيام دولتهم في المغرب الأوسط، واستدامت حتى تاريخ الحملة الفرنسية على الجزائر عام 1245هـ/1830[47].

هذه خلاصة الدور السياسي الذي لعبه الشيخ أحمد بن يوسف وساهم به في إطار تنافس العثمانيين والإسبانيين على مملكة تلمسان. وقد عنيت الأسطوغرافية، التي همت تاريخ الطريقة الراشدية، بعلاقة الشيخ أحمد بن يوسف بالأتراك أكثر مما اهتمت بعلاقته بأمراء بني زيان، لاستمرار عواقب العلاقة الأولى إلى تاريخ وصول الفرنسيين إلى الجزائر وتلاشي عواقب العلاقة الثانية بزوال ملك الزيانيين وعفي الزمان على ذكرهم. وخلصت إلى المهارة السياسية للأخوين عروج وخير الدين في استعمالهم لصوفية المغرب الأوسط في الإطاحة بدولة بني زيان وإقامة دولتهم الجديدة به، واستعانة هذه الدولة من بعدهما بإخوان الطريقة الراشدية بالذات في تنافسها مع الدولة السعدية الناشئة التي دخلت معها في صراع حول تلمسان، واستخدامها لهم في الدسائس والمؤامرات التي كانت تمهد بها لاستكمال نفوذها على كل بلاد الغرب الإسلامي[48].

وقد أولت بعض الدراسات ظهور الأتراك في المغرب الأوسط أهمية قصوى في فهم الدور التاريخي الذي لعبه الشيخ أحمد بن يوسف، وفي تقييم الحركة الصوفية التي ارتبطت به حيا وميتا. وأبرزت العواقب السيئة لهذا الظهور على الأعباء الدينية والجهادية والسياسية التي كان بمقدور شيخ الطريقة الراشدية أن ينهض بها لولا المزاحمة التركية التي ظهرت في منطقة نفوذه من المغرب الأوسط، وكانت من القوة بحيث احتكرت لوحدها هذه الأعباء[49]. والواقع أن المغامرة السياسية للشيخ أحمد بن

(47) R. Basset, **Dictons**, p. 21; M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 182-183.

(48) A. Cour, **L'établissement des dynasties des chérifs**, pp. 97, 127, 139.

(49) J. Berque, **Un maître**, p. 103; Même auteur, **Ulémas**, p. 58.

يوسف قد بدأت في تاريخ سابق لمنازلة الإسبانيين لثغور المغرب الأوسط وظهور الأتراك بمنطقة نفوذ بني زيان بما يزيد عن العقد من الزمان، وقد فشلت هذه المغامرة في مرحلتها الأولى هاته ولم تقو الزاوية الراشدية على الثبات في وجه السلطة الزيانية. ولم يكن ظهور القوة التركية في المغرب الأوسط بمثل العنف الذي ظهرت به القوة الإسبانية فيه، ولا يختلف الشيخ أحمد بن يوسف في اتصاله بالأخوين عروج وخير الدين عن بقية صوفية وعلماء البلاد، الذين أيقنوا بعجزهم عن جهاد المسيحيين دونما استعانة بالقوة التركية المسلمة التي تملك التقنيات الحربية الحديثة وتحسن استخدامها، خصوصا التقنية البحرية التي تمكن الإسبانيين من احتلال الثغور المغربية والنزول بها. وألقى لهما مثل غيره من صوفية البلاد بمقاليد القيادة التي ستتطور إلى مبايعة على إمارة الجهاد، بعد أن برهنت هذه القيادة على جدارتها وأثبتت كفاءتها وقدرتها على القيام بأعباء هذه الوظيفة. وعليه فإن بيعة الشيخ أحمد بن يوسف لعروج لم تنشأ عنها مزاحمة القوة التركية له في نفوذه، بل العكس هو الذي حدث، إذ أفاد منها في غلبته في صراعه مع الأمراء الزيانيين، وفي دعم دولة الأتراك الفتية لزاويته.

وفاة الشيخ أحمد بن يوسف

لم يكتمل نصف العقد على تجربة السجن القاسية، التي عانى منها الشيخ أحمد بن يوسف في تلمسان، حتى وافاه الأجل المحتوم في شهر صفر 931هـ/28 نونبر – 26 دجنبر 1524م. وتذكر سيرته أنه قد أوصى في حياته بأن يشد نعشه إلى ظهر بغلة ولا يدفن إلا في الموضع الذي تقف به، فيممت الدابة إلى مليانة، وهناك كان ضريحه[50]. ولا يستبعد أن تكون لخير الدين يد في إقامة ضريح الشيخ أحمد بن يوسف في مليانة لأهميته وحتى تسهل مراقبة نشاط أتباعه.

---

(50) م. الصباغ، **بستان**، صص. 86، 125.

الفصل الرابع
سلطان الوقت : مهدوية لم تعلن

اكتملت خلال طور من أطوار سيرة الشيخ أحمد بن يوسف كل عناصر الحركة المهدوية، لكن أحداث هذه الحركة ظلت غامضة في هذه السيرة، لأنها لن تتعد مرحلة التمهيد ولم تبلغ مرحلة الإعلان، ولأن صاحبها شرع فيها ولم يمض فيها إلى نهايتها. وعلى الرغم من العطل الحاصل في تواريخ أحداث هذه السيرة، فإنها قد خلفت لنا ضبطا ووصفا عجيبين لرؤيا وقعت لأحد كبار صحب الشيخ أحمد بن يوسف، ليلة السبت فاتح شعبان 919هـ/2أكتوبر 1513م. وقد رأى فيها الرسول ﷺ، الذي حمله سلامه وبشراه إلى شيخ الطريقة الراشدية بأنه سلطان الوقت[1]، وهي رؤيا ينبغي أن تفهم في إطار الإعتبار الذي كانت تحظى به الرؤى على هذا العهد، وبالأخص تلك التي تتعلق برؤية الرسول ﷺ. ولقب السلطان من الألقاب التي أصبحت تخلع ابتداء من القرن 7هـ/13م على كبار مشايخ التصوف الإسلامي، ولم يستعمل بهذا المعنى من قبل، ويفيد بلوغ حامله مرتبة الحاكم وقوته في العالم الروحي[2]. وإذا كان هذا اللقب الصوفي قد ارتبط في الغالب بخاصية، امتاز صاحبه بالتقدم أو الوغول فيها، كالصلاح أو العشق الإلهي مثلا، بحيث لقب الجيلي بسلطان الصالحين وابن الفارض بسلطان العاشقين، فإن سلطنة الشيخ أحمد بن يوسف قد اتصلت بالوقت[3]. وقد أوضح شيخ الطريقة الراشدية نفسه خاصية

(1) لم ترد هذه الرؤيا في النسخة المعتمدة من «**البستان**»، وقد جاءت في كل نسخه الأخرى، ووردت ضمن النقول التي اقتبسها منه مؤلف كتاب «**التعريف**»، انظر :
مجهول، «**تعريف**»، الورقة 9 و ـ ظ من النسخة 1471د ؛ الورقة 10 و ـ ظ من النسخة 1457د.
R. Basset, **Dictons**, pp. 17, n. 2 et p. 18; J. Berque, **Un maître**, p. 83, n. 2.

(2) J.H. Kramers, «Sultan», q.v. **Encyclopédie de l'Islam**, tome IV, p. 571.

(3) وصفت أحوال الشيخ أحمد بن يوسف بالسلطنة من طرف أحد كبار صحبه، انظر : م. الصباغ، **بستان**، ص. 27.

الوقت التي امتازت بها سلطنته، وذلك في جمع من أصحابه، بعد أن ذكر أحدهم قول عبد القادر الجيلي : والسماوات في يدي كفرخ حمام. فعلق الشيخ على هذا القول بأن الجيلي قد ظهر في القرن السادس الهجري (488-561هـ/1091-1167م)[4]، وأهله أهل خير وصلاح، أما هو فقد قام في القرن العاشر الهجري آخر القرون، مع فساده وفساد أهله، وأنشد :

صعدت إلى السبع الطباق في دفعة — وصرت فيها شمسا أو أزهر
وأمواجها في قبضة يدي — كنقطة وأنا فيها مخير[5]

فالمفاضلة هنا بين سلطانين : عبد القادر الجيلي سلطان الصلاح وأحمد بن يوسف سلطان الوقت، وهي مفاضلة انتهت إلى التهوين من سلطنة الأول لظهورها في المائة السادسة الهجرية والتهويل من سلطنة الثاني لظهورها في مطلع المائة العاشرة الهجرية التي ستنتهي بالعام الألف، والتي شاع بين أهلها الِاعتقاد بقرب فناء الدنيا ودنو الساعة، وسادت بينهم تلك الأفكار التي تترصد ظهور الرجل الذي سيبزغ نجمه وقد أدلهم زمان المسلمين وراجت بينهم تلك الأحاديث التي تدور حول المهدي المنتظر ظهوره في آخر الأزمان يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، وأشهرها قول الرسول ﷺ : لو لم يبق من الدنيا إلا يوم، لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا[6]. وقد وسعت طائفة من مشايخ التصوف الإسلامي دائرة مفهوم أهل البيت، وقالت بأن المقصود به هم كافة المسلمين الراجعين إلى بيت الرسول ﷺ الأعلى (الله) لا إلى بيته الأدنى[7]. وعليه فإن نسب الشيخ أحمد بن يوسف الزناتي الصريح لا يخرجه من دائرة أهل البيت بحسب هذا المفهوم الموسع، واسمه أحمد يواطئ اسم الرسول ﷺ، وقد ظهر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منذ أولية أمره، وزمانه آخر الأزمان ! وزيادة على ذلك فقد حاز الشيخ أحمد بن يوسف كل أوصاف

---

(4) جاءت الإشارة إلى ظهور الشيخ عبد القادر الجيلي في القرن الخامس الهجري في النسخة التي اعتمدها Berque من **البستان**، وقد حسب هذا الأخير هذا الخطأ على الشيخ أحمد بن يوسف، انظر :
J. Berque, **Un maître**, p. 87, n. 3 et p. 88.

(5) م. الصباغ، **بستان**، صص. 18، 219.

(6) ع. ابن خلدون **المقدمة**، ص. 557.

(7) ك. الشيبي، **الصلة بين التشيع والتصوف**، الجزء الثاني، صص. 19-25.

المهدي، فهو صاحب الوقت وقطب الزمان والفلك وغوث الأمة والبلاد[8]، بمعنى أنه الواحد الذي هو موضع نظر الله في وقته، وهو خليفة في أرض الله ونائب عن رسول الله ﷺ، وقد وقف على الإسم الأعظم، وبه يسري سلطانه في الكون وأعيانه الظاهرة والباطنة سريان الروح في الجسد، وعلمه يتبع علم الحق، وأنه مختص بالشفاعة وضمان الجنة.

والتمهيد للدعوة المهدوية باد وواضح في أقوال الشيخ أحمد بن يوسف كذلك، كقوله «زاويتنا كسفينة نوح من دخلها أمن»، وبأنه «فارس العقبة»، وقد كان أحد طلبته يقرأ كتاب الله إلى أن بلغ ﴿مهطعين إلى الداع﴾[9]، فنفى الشيخ أحمد بن يوسف عن نفسه أن يكون بالهاطع، بل القادم على ربه في موكب عظيم تمشي في ركابه صفوة المسلمين[10].

وإذا كانت سيرته تلمح إلى اعتقاد المحبين فيه في كونه المبعوث بالعدل، فإنها قد صرحت كذلك بأن الباغضين له قد وصفوه بالدجال الذي يسبقه في ظهوره[11]. وهذه صفة غالبا ما يرسلها المنكرون على المتمهدويين.

فهل يمكننا أن نؤرخ بالرؤيا السابقة الذكر لاكتمال دعوة الشيخ أحمد بن يوسف المهدوية ووشكها على الإعلان، ما دامت قد وقعت في مستهل شهر شعبان، وما دام البعض يزعم من أن خروج المهدي المنتظر يكون في شهر الصيام[12]؟ ولماذا تعطلت هذه الدعوة فجاءة، وانصرف صاحبها عنها ؟ وهل كانت أطماع سياسية وراءها تبددت بظهور الأتراك في المغرب الأوسط في عام 918هـ/1512م، في الوقت الذي بلغت فيه هذه الدعوة ذروتها[13]؟ أسئلة نكتفي بطرحها لفراغ اليد من المعطيات التي تمكن من الإجابة عنها.

---

(8) م. الصباغ، **بستان**، صص. 1، 15، 22، 56–57، 70، 125 وغيرها.

(9) قرآن كريم، **سورة القمر** (الآية 8).

(10) م. الصباغ، **بستان**، صص. 219، 226، 238.

(11) **المصدر نفسه**، ص. 189.

(12) حول خروج المهدي في شهر رمضان، انظر : م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 230، هـ 32.

(13) هذا رأي Berque، وسنقف عليه بتفصيل في الباب الثالث من هذه الدراسة.

خلاصة

إن مصطلح السيرة المثبت في عنوان هذا الباب إنما أرسل من باب التجاوز لأمرين : الأول أن القصد منه ليس هو إنجاز سيرة على الطريقة المعهودة في فن السير، والثاني أن هذا الباب لا يمثل إلا الحلقة الأولى من الحلقات الثلاث التي تتألف منها السيرة الكاملة للشيخ أحمد بن يوسف صالحا وعارفا وبدعيا. وقد كان بالإمكان الِاستغناء في هذه الدراسة عن صورة الصلاح التي تهم ترجمة مؤسس الطريقة الراشدية، والِاقتصار فيها على صورة المعرفة التي تؤرخ للمذهب الصوفي الذي ابتدعه وصورة البدعة التي تؤرخ لمعارضة أهل السنة له وتضييقهم على مذهبه ومكافحتهم لأتباعه في كل من المغربين الأوسط والأقصى، لاتصال هاتين الصورتين بعقيدة ونشأة الطائفة اليوسفية، التي تأسست في إطار دخول طريقة الشيخ أحمد بن يوسف إلى المغرب في حياته خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م وقامت على أساس الدعوة إلى مذهبه والعمل على نشره في البلاد. لكن الضرورة المنهجية حتمت علينا إعادة كتابة سيرة الشيخ أحمد بن يوسف كاملة لتبديد الغرابة التي اكتنفتها في الأسطوغرافية التي همت تاريخ الطريقة الراشدية، وحولتها إلى أغرب وأعقد «أسطورة» في تاريخ التصوف المغربي(14)، لعدم فصلها بين مستوياتها الثلاثة التي تمشي في تواز دونما تقاطع أو تماس.

ولا نلمس في هذا المستوى الأول من سيرة الشيخ أحمد بن يوسف وهو الصلاح أي أثر للمستوى الثاني منها وهو المعرفة الذي سنفصل فيه في الباب القادم. وهذه نتيجة ذات بال بالنسبة لموضوعنا، لأنها تؤكد حقيقة التوازي بين مشيخة وظاهر وعلن شيخ الطريقة الراشدية وبين مذهبه وباطنه وسره، وتقطع بأن سيرته العملية لم تتأثر بسيرته النظرية، وأن ما ابتدعه من آراء وأفكار وتصورات في مضمار الطريق الصوفي إنما قصد بها أن تبقى سرا بين الخالق والمخلوق، وأن تظل معالم في الطريق إلى الله، وأن تعمل في المجال الشعوري والوجداني ولا تخرج أبدا إلى المجال التطبيقي والسلوكي. وتدل هذه النتيجة أخيرا على أن التماس وإن حدث بين

(14) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 337; J. Berque, **Ulémas**, pp. 59, 283, n. 72.

المستويين العملي والنظري من سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، أو حصل تقاطع بين صورتي الصلاح والمعرفة فيها فإن ذلك إنما تم على مستوى رد فعل السنة تجاه صاحب هذه السيرة ومذهبه وأتباعه، وهو المستوى الثالث من هذه السيرة أو صورة البدعة التي سنُعْنَى بها في الباب الثالث من هذه الدراسة.

الباب الثاني

أحمد بن يوسف العارف : بسطامي القرن العاشر

الفصل الخامس
ميلاد طريق

إن صورة أحمد بن يوسف «الصالح»، والتي أفردنا لها الباب الأول من هذا البحث، ما كانت لتسنح لصاحبها بأن ينشط ذكره من عقال المحلية الضيق والمحصور في وطن بني راشد ومعاشر هوارة من بلاد المغرب الأوسط، ولا لتمكن صيته من أن ينفلت إلى مجال أرحب وأوسع، وهو مجال التصوف الإسلامي بوجه أعم، والتصوف المغربي بوجه أخص.

والفضل في ذيوع شهرة أحمد بن يوسف وانتشارها شرقا وغربا، إنما يؤول إلى صورته «كعارف»، وكصاحب مذهب صوفي له نظرته الخاصة إلى السبل الروحية القمينة بتحقيق الوصول إلى الله عن طريق المعرفة به، وله فهمه الخاص كذلك لأهم مشكلات المعرفة الصوفية والمتصلة بالله والوجود والإنسان.

والطريقة الصوفية التي أسسها الشيخ أحمد بن يوسف عدت دائمة حلقة من السلسلة الشاذلية ـ الزروقية، وأنها على هذا الأساس نشأت وانتشرت في الآفاق. وإذا كانت المصادر المغربية تنعت أحمد بن يوسف «بشيخ الطوائف المغربية»[1]، فذلك لأن طريقته تعد الواسطة التي أوصلت حبل الزروقية بالمغرب، والقناة التي تفرعت عنها به طوائف وزوايا ستعمل إلى جانب مثيلاتها الجزولية على غلبة الشاذلية بالمغرب، في هذا العصر، حتى أصبحت تعد الطريقة الرسمية به.

وإذا كنا قد لاحظنا نزوع مناقب أحمد بن يوسف إلى جحود منة شيخه زروق عليه، فيما حصل له من مواهب وحصل عليه من معارف. فإن نفس النصوص لا تبغي بديلا عن مؤسس الطريقة الزروقية كواسطة للطريقة الراشدية في الشاذلية،

---

(1) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 300.

وفي الطريق الموصل إلى قمة السند الصوفي وهو الرسول ﷺ. وهذا التأرجح بين الجحود والإمتنان، والتنكر والتعلق، تفسره الإشارة إلى الإستقلال عن الطريقة الزروقية من حيث النحلة، والإرتباط بها من حيث السند، ولو كانت الطريقة الأم التي تعد الراشدية إحدى فروعها ويعتبر مؤسس - هذه الأخيرة - من زمرة أتباعها ومريديها. وذلك لأن أحمد بن يوسف قد أصبح بدوره زعيم مذهب صوفي جديد وشيخ طريق صوفية جديدة، وإن أمكنه أن يخالف شيخه في نحلته، فإنه لا غنى له عن سنده، والذي يؤيده ويوجد له علاقة بسلف التصوف الأسبقين من المشارقة والمغاربة، فالسند بمثابة شهادة الميلاد للطريقة.

السند

اتفق مؤرخو التصوف المغربي على السند الشاذلي للطريقة الزروقية، على الرغم من تشعب أسانيد الشيخ زروق واتصالها بعدة طرق أخرى[2] واعتبروا الشيخ أحمد بن عقبة الحضرمي[3] الواسطة الرئيسية في سند الشيخ أحمد زروق والمتصل بالإمام الشاذلي.

والطريقة الراشدية التي أسسها أحمد بن يوسف فرع من الزروقية. ونسبتها إلى الشاذلية، في نصوص البستان، صريحة. ويمكن اتخاذ هذه النصوص حجة تؤيد هذا الإتفاق وتعضده. لكنها، وفي نفس الوقت، تجعل للشيخ زروق سندا جديدا في

---

(2) ينتهي سند زروق إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني كذلك، ويتصل أيضا بثلاث طرق أخرى لا «شاذلية» ولا «قادرية» وهي «السهروردية» و«الجشتية» و«العروسية». للوقوف على مختلف هذه الأسانيد. انظر: م.م. الفاسي، **تحفة**، صص. 93-104؛ ع.ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 142- 149. وقد أوضح خشيم هذه الأسانيد في لوحة مثبتة ما بين الصفحتين 152 و153 من تأليفه.

(3) هو أبو العباس شهاب الدين أحمد بن عبد القادر بن عقبة اليمني الحضرمي ثم المصري. ولد بحضرموت عام 1421/824، وتوفي بالقاهرة عام 895هـ/1489م. «انتسب إليه زروق واعتمد في الطريق والتحقيق عليه. وقال إنه لقيه في أوائل رجب سنة 876هـ/1471م بالقاهرة، فصحبه سبعة أشهر أو نحوها. ثم رحل إليه في سنة 883 أو 884هـ/ 78-1479م فصحبه نحو ثمانية أشهر، فكان المجموع خمسة عشر شهرا ونحوها. وقال وانتفعت به فيها انتفاعا لا يخفى على أحد. وقال ما لقي أعرف بالله منه ولا أكبر منه، وصدر به في أول الطبقة الأولى من طبقات الذين صحبهم، ولا ينقل في كتبه إلا عنه». انظر: م.م. الفاسي، **تحفة**، ص. 95.

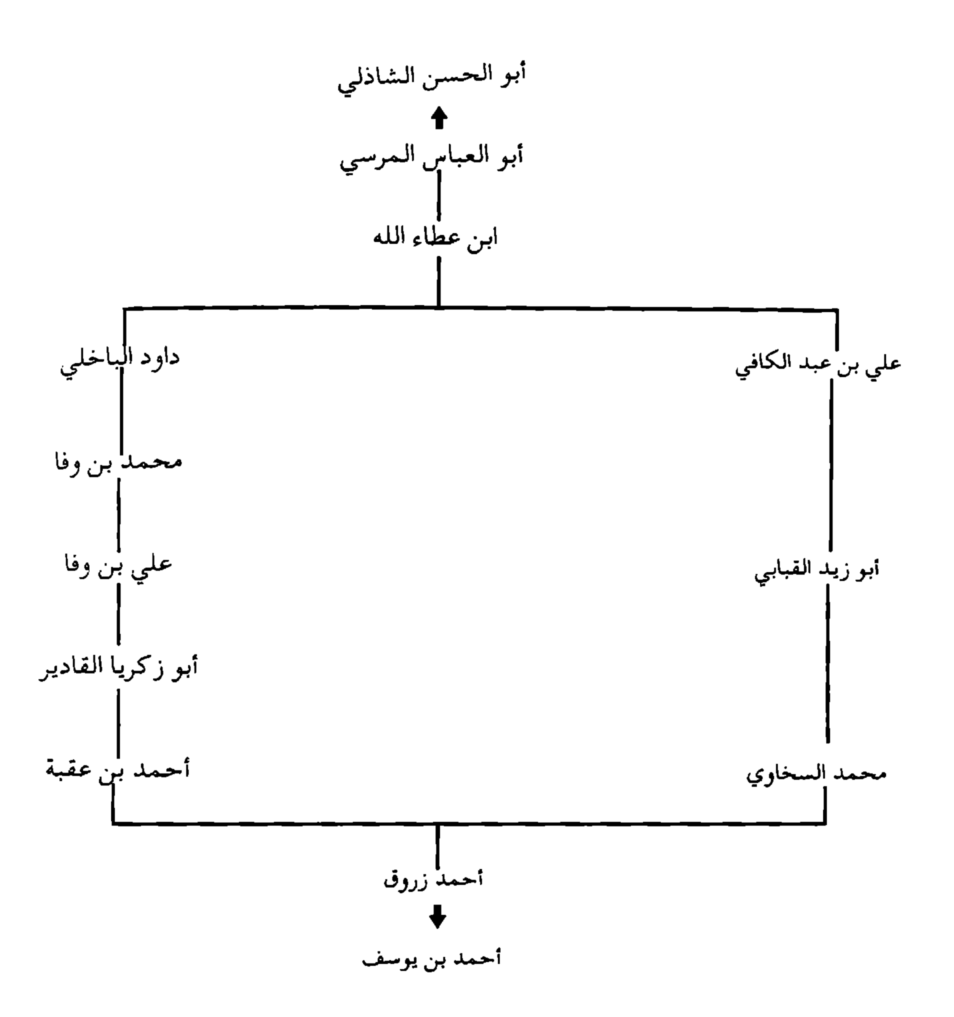
الشاذلية، وتقول بأن واسطته فيه أستاذه محمد السخاوي[4]، عن أبي زيد القبابي[5]، عن علي بن عبد الكافي[6]، عن ابن عطاء الله أخص تلاميذ الشيخ أبي العباس المرسي مريد الإمام أبي الحسن الشاذلي.

---

(4) هو شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي مؤرخ حجة وعالم بالحديث والتفسير والأدب. أصله من سخا من قرى مصر. ولد في القاهرة عام 821هـ/1427م وتوفي بالمدينة عام 902هـ/1497م. ساح في البلدان سياحة طويلة، وصنف زهاء مائتي كتاب أشهرها **الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع** في 12 جزء. ترجم لنفسه في الجزء الثامن منه بثلاثين صفحة. لقيه زروق في القاهرة وفي نفس السنة التي لقي فيها شيخه الحضرمي، ودرس عليه علم اصطلاح الحديث والفقه. وقد ذكر السخاوي تلميذه زروق في تأليفه هذا. انظر: م. السخاوي، **الضوء اللامع**، الجزء الأول، ص. 222؛ الجزء الثامن، صص. 2–32.

(5) هو أبو زيد عبد الرحمن بن عمر، يعرف بالقِبابي (بكسر القاف وموحدتين). فقيه ومحدث. ولد وتوفي ببيت المقدس (13 شعبان 749هـ ـ 7 ربيع الثاني 838هـ/6 نونبر 1348م ـ 9 نونبر 1434م). أجاز له جماعة من العلماء، من بينهم التقي السبكي الذي أجاز له رواية كتب ابن عطاء الله. وقد أخذ عنه السخاوي هذه الإجازة دون سماع ولا عرض، إذ ذكر في **الضوء اللامع** بأن الرحالة الشمس بن قمر هو الذي استدعى له من القبابي هذه الإجازة. انظر ترجمة القبابي عند م. السخاوي، **الضوء اللامع**، الجزء الرابع، صص. 113–114.

(6) هو أبو الحسن علي بن عبد الكافي، يعرف بتقي الدين السبكي (683هـ ـ 756هـ/ 1284–1355م). شيخ الإسلام في عصره وأحد الحفاظ المفسرين. انظر ترجمته عند : خ. الزركلي **الأعلام** الجزء الخامس، ص. 116.



اتصال الطريقة الراشدية بالشاذلية

- عن طريق اتصال زروق بمحمد السخاوي، وهو السند الذي يتفرد به البستان وحده.
- عن طريق اتصال زروق بأحمد بن عقبة، وهو السند المشهور وقد جاء كذلك بكتب التراجم المتأخرة والمفردة في الشيخ أحمد بن يوسف.

وهذا السند لم يأت ذكره، بالبستان، في قول منسوب إلى الشيخ أحمد بن يوسف على الإطلاق[7]. وإنما جاء بمرثية عبد الحق المطهري[8]، والذي أثبت بأنه قد حققه من أصول زروقية مكتوبة وبمحضر نجل أحمد زروق[9]. وقد حل الصباغ هذا السند في تأليفه[10]، كما عقده ناظم مجهول[11].

ولا شك أن مدبري أمور الطريقة الراشدية، بعد انصرام أجل مؤسسها، قد حسموا ـ بالسند الذي جعلوه لشيخهم في الشاذلية ـ مسألة نظرية قد طال فيها البحث والجدال فيما بعد. لكنه حسم ينبئ عن قلة اعتناء بتراث الشيخ أحمد زروق في جملته، وإلا لوقع الانتباه إلى ما جاء به من «ذكره هو أنه صحب من المباركين عددا كثيرا لا يحصون بين فقيه وفقير. وقسمهم إلى سبع مراتب أو ثمان... وذكر من لقي من كل مرتبة منها..»[12]، ولانصرفت الهمم إلى استخلاص أسانيده العديدة

---

(7) كل ما نسب إلى أحمد بن يوسف، في مضمار السند، هو قوله «طريقتنا هذه من واحد إلى واحد إلى رسول الله ﷺ». ومبنى هذه القولة من أسلوب الصباغ، لأنها ليست في الأصل نصا مكتوبا وإنما هي مستقاة عن طريق التحديث الشفوي. م. الصباغ، **بستان**، ص. 130.

(8)

نسبته لإمام القوم سيدهم	**الشاذلي سليل خيرة الرسل**
رواه عن شيخه الزروق أحمدهم	**عن السخاوي شمس الدين والوجل**
فعن أبي زيد القباب وهو عن	**علي بن عبد الكافي ذي العمل**
وهو عن ابن عطاء الله سيدنا	**وبالمرسي أبي العباس يتصل**
عن شيخه الشاذلي القطب سيدهم	**أبي الحسن علي أفضل بدل**

المصدر نفسه، ص. 128.

(9) كتب عبد الحق المطهري بصدد سند الطريقة الراشدية الذي ذكره في قصيدته «نقلته من خط سيدي طاهر بن زيان الوارسي بحضرة ابن سيدي أحمد زروق رحمه الله، وصححت ذلك من شرح سيدي أحمد زروق العاشر من شروحه على حكم ابن عطاء الله».
ولم نوفق في التعريف بطاهر بن زيان «الوارسي»، إلا إذا كان هو طاهر بن زيان «القسمطيني» الذي يأتي في الدرجة الرابعة من الطبقة الأولى من أتباع زروق، والتي يتصدرها أحمد بن يوسف. أما ابن زروق فهو أحمد الأكبر الذي غادر مصراتة بعد وفاة والده، وعاش في المغرب الأوسط حيث يقال إنه ورث شيئا من علم أبيه وفقهه وشهرته الصوفية. ولعل له صلة بزاوية «أولاد طريف» التي نُسبت لزروق والتي أنشئت في منطقة «بروقية» حول مدينة الجزائر. انظر: م. الصباغ، **البستان**، ص. 130؛ م.م. الفاسي، **تحفة**، ص. 66؛ ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 178.

(10) م. الصباغ، **البستان**، ص. 131. وقد أكد الصباغ بأن هذا السند «قد نقله الخلف عن السلف نقل تواتر يستحيل تواطؤهم عن الكذب».

(11) **المصدر نفسه**، ص. 132.

(12) م. م. الفاسي، **تحفة**، ص. 93.

والمتفرقة في ثنايا تصانيفه الكثيرة، ثم الِاشتغال بنقدها وضبطها، قبل الِاطمئنان إلى الأخذ بسند منها ووضع اليد عليه.

وإذا راجعنا أسانيد الشيخ زروق الصوفية، فإننا لا نعثر فيها على أثر للسخاوي. الأمر الذي يقطع بأن زروقا لم يسلكه قط ضمن شيوخه في علم الباطن، ولم يعده على الإطلاق من زمرتهم. وإذا بحثنا، من جانب السخاوي، في طبيعة العلاقة التي نظمت بينهما، فإننا نجد الأستاذ يصرح بأن مجالها إنما كان علم الظاهر، إذ يقول في نص الترجمة التي خص بها تلميذه : «وقرأ علي بلوغ المرام، وبحث علي في الِاصطلاح بقراءته، ولازمني في أشياء»[13].

فما هو رأي مؤرخي التصوف المغربي في هذا السند، والمثبت في جملة وافرة من تآليف الشيخ زروق. والذي يتناقض، في ظاهره، مع ما قطع به زروق من عدم اعتماده على شيخه السخاوي في الطريق، إذ يوجد له صلة بأحد أعلام الطريقة الشاذلية، وهو ابن عطاء الله الذي يعد أكبر شارح لحكمه ؟

إن تحقيق هذا السند وتدوينه قد تم خلال العقد الرابع من القرن الحادي عاشر. وأول نص مكتوب في انتقاده حرره أبو حامد محمد العربي الفاسي (ت 1052هـ/ 1642م)، أي بعد مرور قرن كامل عن تاريخ تأليف البستان. ويفهم من عبارته أن أتباع الطريقة الراشدية لا زالوا، خلال العقد الرابع من القرن الحادي عشر، على اعتقادهم بصحة هذا السند واعتباره طريق اتصالهم الوحيد بالشاذلية.

وهذا الِانتقاد قد جاء في سياق الجهد العلمي الذي بذله أعلام الزاوية الفاسية من أجل تحقيق أسانيدهم في الشاذلية، والتي يتصلون بها عن طريق الشيخين الجزولي وزروق[14]. وكان لابد لهم أن يقفوا عند السند ـ الذي يهمنا ـ لاشتهاره على يد أتباع الطوائف والزوايا الراشدية على عهدهم. فأولوا نصوصه التأويل الحسن وأماطوا عنه كل تناقض وإشكال. وهذا نصه : «وما ذكره الشيخ أبو العباس زروق في أوائل شروحه

(13) م. السخاوي، **الضوء اللامع**، الجزء الثامن، ص. 222. وكذلك ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 41. والكتاب المشار إليه في النص هو (بلوغ المرام من أدلة الأحكام) في الحديث. وهو أهم قراءات السخاوي على شيخه ابن حجر العسقلاني مؤلف الكتاب المذكور. انظر: م. السخاوي، **الضوء اللامع**، الجزء الثامن، ص. 6.

(14) انظر ترجمة العربي الفاسي، عند م. حجي، **الزاوية الدلائية**، صص. 113–114. وراجع **المرجع نفسه**، بالنسبة للزاوية الفاسية، صص. 61–64.

للحكم وفي غيرها، من روايته كتب الشيخ تاج الدين بن عطاء الله عن شمس الدين السخاوي بسنده فليس من أسانيد القوم في ورد ولا صدر، وإنما هي رواية محضة على العادة في رواية الكتب ولفظه في إجازته للفقيه المبارك أبي العباس أحمد بن الشيخ الصالح أبي عمران موسى بن عمر، وقد سأله أن يجيز له ما يجوز له وعنه روايته، ما نصه : أجزت له أن يروي عني جميع ذلك بشرطه ومنه كتب ابن عطاء الله أخبرني بها إجازة شفاها شمس الدين السخاوي بداره بالقاهرة سنة ست وسبعين وثمانمائة. قال أخبرني بها إجازة من بيت المقدس أبو زيد عبد الرحمن القبابي بإجازته من شيخ الإسلام أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي عن مؤلفها تاج الدين»[15].

فالسند الذي أثبته زروق في أوائل شروحه لحكم ابن عطاء الله[16]، وفي غيرها كإجازته للفقيه المذكور في النص، ليس من أسانيد أهل الطريق، بل هو سند في رواية الكتب[17]. ويتعلق الأمر هنا بسند زروق في رواية كتب ابن عطاء الله، وهو سند مروي عن شيخه شمس الدين ومتسلسل إلى مؤلف وواضع هذه الكتب. وأصله إجازة شفوية حصل عليها زروق من شيخه السخاوي، والذي أخذها عن تاج الدين بذكر واسطتين هما أبو زيد القبابي والتقي السبكي.

ولا شك أن زروقا قد أجاز لتلميذه أحمد بن يوسف، شفاها، ما يجوز له وعنه روايته، ومنه كتب ابن عطاء الله بالسند المعلوم. وهذا ما رواه الراشدي لأتباعه، كما جاء ذلك بمرثية عبد الحق المطهري. لكن، كيف حدث أن انقلب هذا السند من رواية لكتب السكندري إلى نسبة في الشاذلية ؟ ولمن يؤول أصل تأويله الفاسد ؟ وما هي دواعيه وأسبابه ؟

أسئلة نكتفي بطرحها لفراغ يدنا مما يمكن من الإجابة عنها في هذا المقام. وسيتكرر التصحيح الوارد بالمرآة بكتب التراجم المغربية اللاحقة له[18]. وسيأتي أكله، باختفاء السند المثبت بالبستان من تصانيف التراجم المتأخرة والمفردة في الشيخ

---

(15) م. العربي الفاسي، **مرآة**، ص. 193.

(16) ذكر عبد الحق المطهري أنه قد صحح سند شيخه في الشاذلية من الشرح العاشر لأحمد زروق على حكم ابن عطاء الله السكندري. م. الصباغ، **بستان**، ص. 130.

(17) حول «الرواية» و«الإجازة» في هذا العصر، انظر: م. حجي، **الحركة الفكرية**، الجزء الأول، صص. 100–110.

(18) م. م. الفاسي، **تحفة**، ص. 103.

أحمد بن يوسف، والتي سيظهر بها ـ ومن جديد ـ السند المشهور للطريقة الزروقية في الشاذلية، والذي يأتي على رأسه الشيخ أحمد بن عقبة الحضرمي الذي اشتهرت نسبة أحمد زروق إليه[19].

وهذا كله لا يطعن في النسبة الصريحة للطريقة الراشدية في الشاذلية، فمؤسسها أحمد بن يوسف بانتسابه إلى الشيخ أحمد زروق قد حاز كل أسانيده بما فيها سنده الصحيح في الشاذلية.

هذا من حيث السند، أما من حيث النحلة فإن الراشدي قد حرص على تأسيس طريقة تخصه.

النحلة

لم ترد في «**البستان**» أية تسمية للطريقة التي أنشأها أحمد بن يوسف. وحينما ندقق في النصوص التي تتحدث عن هذه الطريقة من تأليف الصباغ، فإننا نصادف عبارة «طريقتنا» على لسان مؤسسها و«طريقة الشيخ» منسوبة إلى كبار تلامذته. وهذه العبارة وحدها لها دلالتها على أن الشيخ أحمد بن يوسف صاحب طريقة جديدة.

وإذا كانت الطرق الصوفية ـ غالبا ـ ما تحمل أسماء مؤسسيها ومنشئيها، فإن المتأخرين هم الذين ابتدعوا لطريقة الشيخ أحمد بن يوسف التسميات التي اشتهرت بها، وهي «اليوسفية» و«الراشدية» و«الزروقية ـ الراشدية»[20]، نسبة إلى اسم

(19) يوجد هذا السند سلسلتين للطريقة الراشدية، تصلها الأولى «بالشاذلية» وتربطها الثانية «بالقادرية»، ويأتي الشيخ الحضرمي على رأس السلسلتين معا. انظر: مجهول، **التعريف**، الورقة 12 و ـ ظ من النسخة 1471 وكذلك الورقة 14 و ـ ظ من النسخة 1457. وقد نقل Basset، من مخطوط الجزار السلسلة التي تصل أحمد بن يوسف بالجيلاني فقط، وهذا ما جعله يذهب إلى القول خطأ بانتساب الراشدي إلى الطريقة «القادرية»، والتي يرى بأنها فرع من «الشاذلية» ! انظر: R. Basset, Dictons, pp. 6-14, 21-22.

وللوقوف على المناقشات التي طرحها مشكل ما إذا كان زروق شاذليا محضا أم لا راجع ما ذكرناه في بداية هذا الفصل.

(20) وردت هذه التسميات بكتاب **المنهل الروي الرائق في أسانيد العلوم وأصول الطريق**، لأبي عبد الله محمد بن علي السنوسي شيخ الطريقة السنوسية، الذي ينتهي سنده إلى أحمد بن يوسف، والمتوفى عام 1276هـ/1858م. انظر ع.ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 164، الهامش 1. وقد اخترنا، =

والده الذي اشتهر به أو إقليم نسبه وداره أو طريقة شيخه. وهي تسميات متأخرة نشأت عن الحاجة إلى التصنيف، ولا تعبر بحال عن الواقع التاريخي لهذه الطريقة على عهد مؤسسها ومنشئها[21].

وسيكون هذا الباب مناسبة لدراسة تراث أحمد بن يوسف. وحينئذ سيظهر بعد الشقة بين المذهب الصوفي الذي ابتدعه شيخ الطريقة الراشدية، وبين تعاليم وقواعد الطريقة الزروقية، التي تحسب طريقته عليها وتعد إحدى فروعها. وهذا التعمد في الظهور بالمخالفة يفسره سلوك الراشدي مسلك شيخه زروق في الدفاع عن تنوع الطرق إلى الله، والعمل مثله على إنشاء طريقة تحمل اسمه وتقوم على بنات أفكاره. وأحمد بن يوسف، لا يزيد في هذا الأمر، عن سلوكه درب كبار المشايخ ومؤسسي الطرق الصوفية في الحرص على الِاستقلال عن أية طريقة سابقة بذاتها، ولو كانت الطريقة الأم التي يعد الشيخ المؤسس أحد أتباعها، والتي يحرص منها على السند الذي لا غنى له عنه. وهذا التحرر من الِارتباط بطريقة ما، هو الذي يفسح المجال للمشايخ كي ينشئوا مذاهبهم وينشروا مبادئهم، مستعينين بمصادر مختلفة ومؤيدين بعلاقات شتى بمن سبقوهم من سلف التصوف.

التراث

تنسب المصادر المغربية والأجنبية ثلاث مجموعات تراثية إلى الشيخ أحمد بن يوسف :

الأولى ـ مجموعة الأقوال والرسائل التي جمعها الصباغ خلال النصف الأول من القرن 10هـ/16م.

= من بين هاته التسميات، تسمية «الراشدية» لدلالتها على خصوصية الطريقة التي أسسها أحمد بن يوسف، واستقلالها عن الزروقية في عدد من أصولها وتعاليمها، وتمييزا لها كذلك عن الطائفة «اليوسفية» التي تفرعت عنها بالمغرب، وفي حياة الشيخ الراشدي، وهي أصل نحلة العكاكزة.

(21) يرى خشيم بأن أحمد بن يوسف كان يعمل في اتجاهين : أحدهما للخاصة وأهل العلم ويتبع فيه منهج زروق وطريقته، والآخر للعامة ينشر فيه مبادئه وأفكاره ويزاول وسيلة اتصاله السهلة بالجمهور. بمعنى أنه أنشأ طريقتين لا طريقة واحدة، وهذا ما يفسر ـ في نظره ـ كون الراشدي يحسب دائما على رأس طريقتين اثنتين لا طريقة واحدة : «الزروقية ـ الراشدية»، و«الراشدية» أو «اليوسفية» ! ع.ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 163–164. وسنناقش هذا الرأي في الباب القادم.

الثانية ـ مجموعة الأقوال والرسائل التي جاءت بمخطوط «التعريف» والمؤلف غداة انتصاف القرن 13هـ/19م.

الثالثة ـ مجموعة «الأدعية» التي اعتنت الإتنوغرافية الفرنسية بتجميعها ونشرها ابتداء من العقد الرابع من القرن 19م.

والمهتم بتراث الشيخ أحمد بن يوسف ينتظر أن تكون نصوص المجموعتين الأولى والثانية متطابقة تمام التطابق، وإن باعدت بين زمان تأليفهما ثلاثة قرون من الزمن، لأن العلاقة بينهما لن تعدو علاقة الأصل بالنسخة، إذ لا يعقل أن تتهيأ للمؤلف المجهول فرصة التوفر على أصول لم تبلغها يد الصباغ ! لكن هذا التماثل المأمول غير حاصل بالمرة، وفي مجال الرسائل المنسوبة إلى أحمد بن يوسف بالذات، إذ نعثر بمخطوط «التعريف» على نصوص جديدة كل الجدة، وتختلف غالبيتها شكلا ومضمونا عن مثيلاتها الواردة بالبستان.

وقد يسوغ هذا الِاختلاف التفكير بأن الأمر يتعلق باكتشاف رسائل جديدة من تأليف الشيخ أحمد بن يوسف، تضاف إلى التي يتضمنها البستان، وتسهم في دراسة المذهب الصوفي الذي ابتدعه شيخ الطريقة الراشدية. لكن المقارنة بين نصوص البستان والتعريف، في هذا الشأن، تبرز التباين البعيد بينهما من حيث المبنى والمعنى، وتفضي بنا إلى طرح الِاعتقاد في صحة نسبة الرسائل المثبتة بالمصدر المتأخر إلى أحمد بن يوسف. وهذه بعض أوجه هذا التباين والِاختلاف :

فمن حيث الشكل، تتسم رسائل «التعريف» بركاكة الأسلوب، وبالشذوذ عن الإيجاز، فقد جاء بعضها في ثماني صفحات وأكثر في حين أن رسائل البستان قلما تتعدى الصفحة الواحدة. والأكثر من هذا فإن بعض هذه الرسائل لا يزيد عن كونه مجرد تحوير للنص الأصلي، والذي ساقه الصباغ، وهو تحوير ساذج يقتصر، في بعض الأحيان، على تبديل المخاطب من صيغة المفرد إلى الجمع[22]. هذا بالإضافة إلى ورود فقرات بأكملها من الرسائل الأصلية ضمن متونها مما يقطع بوضعها وانتحالها.

---

(22) انظر في هذا الصدد الرسالة الأصل والواردة بالصفحة 208 من البستان، والتحوير الذي حاق بها في مخطوط التعريف : الورقة 32 ظ من النسخة 1471، والورقة 53 ظ من النسخة 1457.

أما من حيث المضمون، فإن هذه الرسائل لا تفيد شيئا ذا بال يهم الطريقة الراشدية، فهي وإن زادت عن التضمينات المستقاة من البستان، ففي موضوع الدفاع عن الفقراء وعقد بعض المناظرات الكلامية.

وإذا كان الصباغ لا يعين وجهة لرسائل شيخه، أو يذكر اسما لمن بعث إليهم بكتبه عدا تلميذه موسى بن منصور البلاداوي، وهو أحد مشايخ «مازونة»، والذي اختصه بثماني رسائل من مجموع ما أثبته من تحرير شيخه. فإن المؤلف المجهول لكتاب «التعريف» يعين للرسائل التي نسبها إلى مترجمه، من الوجهة المشرقية بلاد الهند والسند وتورين العجم وبغداد والشام ومصر، ومن حواضر المغرب الأقصى فاس ومكناس ومراكش، ومن بواديه فجيج وبادس ودبدو وتازة وتادلا ووادي درعة، زيادة على صحاري توات وورجلة ووادي بشار، بالإضافة إلى حواضر المغرب الأوسط تلمسان وقسنطينة وغيرها. وغير خاف أن هذه نهاية حلقات انتشار الطريقة الراشدية، والتي بلغت أقصى مداها زمان تأليف هذه الترجمة في منتصف القرن 13هـ/ 19م.

وإن وزع المؤلف المجهول هاته الرسائل على خريطة النفوذ الروحي للطريقة التي ينتسب إليها في زمانه، فإنه قد حاول أن يجد لها سياقا تاريخيا معاصرا للشيخ أحمد بن يوسف، وذلك بتوزيع بعضها على ثلة من أعلام الفقه والتصوف المغاربة من أهل القرن العاشر دون سواهم، كمحمد بن غازي (ت 919هـ/ 1513م) ومحمد بن عبد الجبار (ت 956هـ/ 1549م) وعلي بن إبراهيم المتوفى في نفس السنة وغيرهم.

وإذا خلصنا إلى أن نصوص المجموعة الثانية لا يمكن عدها بحال ضمن تراث الشيخ أحمد بن يوسف، فإن نفس الحكم ينطبق على نصوص المجموعة الثالثة، وهي مجموعة «الأدعية» المرسلة باللسان الدارج والمنسوبة إلى شيخ الطريقة الراشدية، والتي تهم حواضر وبوادي المغرب الأوسط وحده. وإن جاءت بالبستان بعض العبارات الزناتية على لسان أحمد بن يوسف، فإنه لم تأت به ـ ولا بالمصادر المتأخرة ـ الإشارة إلى شيء من قبيل هذه الأدعية. وقد اعتمدت الإتنوغرافية في مادتها على الرواية الشفوية، ولم يشك جامعوها أنفسهم في عدم نسبتها إلى أحمد بن

يوسف، وذهبوا إلى القول بأنها من صنع أجيال غمر من أهل المغرب الأوسط، وإنما نسبوها إليه لإكسابها بعض المفعول[23].

فتبقى لنا، إذن، نصوص المجموعة الأولى وحدها، وهي التي سنتحسب عليها في استخلاص المذهب الصوفي الذي ابتدعه أحمد بن يوسف. وقوام هذه المجموعة القسم الثاني من البستان[24]، والذي امتازت الدراسات السابقة، في الموضوع، بالنكوب التام عنه.

وقد أفرد الصباغ هذا القسم لذكر أقوال ورسائل شيخه، والتي تشكل الجزء الذي وضع يده عليه من التراث الفكري للراشدي. وفيه صرف همه إلى الجانب النظري من شخصية مترجمه، والذي يبدو لنا من خلاله كصاحب مذهب صوفي نظري، ينبني على جملة من المفاهيم النظرية المجردة، ومركب بلغة حمالة أوجه باطنية وظاهرية. وقصد الصباغ به رسم صورة أحمد بن يوسف العارف بالله، والمختص بمعرفة أسرار الطريق الموصلة إلى الله، وهي صورة لا يراها إلا الخاصة من أتباعه، والذين كانوا يخوضون معه هذه الطريق وهم جلوس إليه «بالقلب» و«المشاهدة».

وعلى الرغم من توفرنا على البستان، وهو المصدر الوحيد فيما يتعلق بالمذهب الذي قامت عليه الطريقة الراشدية، إلا أنه مصدر مقل لا يورد إلا النزر القليل من النصوص الأصلية لفكر الشيخ أحمد بن يوسف، ولا يمكن بالتالي من الوقوف على هذا الفكر برمته. وقد يكون ما حفظه لنا القلعي من تراث شيخه، وبالنسبة إلى ما فقد منه وضاع، بمثابة الأثر الشاخص للعيان من جبل الجليد المغمور أعظمه وأخطره، خصوصا إذا علمنا بأن «الزاوية» الراشدية الأم، لم يقيد لها أن يتصدر لمتيختها من أولاد الشيخ أحمد بن يوسف ومن بعده، من هو في مثل علمه ممن يعنى بتدوين تراثه الثاوي في الصدور ودفع أيادي الإتلاف عن المودع منه بالقراطيس : فهذا ابنه محمد الملقب بالصغير يقصر عن معرفة السند الذي يصل والده بالرسول ﷺ[25]، وأحوال المعاصرين للصباغ من أولاد الشيخ أحمد بن يوسف لم تكن على ما يرام، وقد كتب يدافع عنهم : «فإياك يا أخي أن تقع في أعراض أولاد الشيخ

---

(23) R. Basset, Dictons, pp. 2 et 26.

(24) م. الصباغ، **البستان**، صص. 206–306.

(25) **المصدر نفسه**، ص. 130.

سيدي أحمد بن يوسف ـ أفاض الله علينا من أنواره ـ ولو كانوا على أي حال، رعيا واحتراما لأبيهم ولي الله سيدي أحمد بن يوسف.. وقد رأينا عيانا، والحمد لله والمنة لله، السلاطين وغيرهم وسائر الظلمة يعظمون أولاد الصالحين والحفائد ويحترمونهم ويكرمونهم مع ما هم عليه من الضلال وسوء الحال والتحاسد والتباغض بينهم»[26]. وعلاوة على هذا، فإن ضياع الآثار المكتوبة وغير المكتوبة ظاهرة يؤكدها البستان حتى بالنسبة للبيوتات التي نشأ فيها من له عناية بحفظ تراث سلفه، فالصباغ نفسه يشير إلى أن والده قد «قال في الشيخ أشعارا يمدحه بها ويرد على من ينكر ولايته لكنني لم أقف عليها»[27].

والقسم المتوفر من تراث الشيخ أحمد بن يوسف، والذي سنعتمده في دراسة أصول الطريقة التي أنشأها هذا الشيخ، تكود سبيل تحقيق نصوصه عقبة عسيرة التجاوز، وتكمن في طبيعة المنهج الذي سلكه الصباغ في تدوينه لتراث شيخه.

«فأقوال» الشيخ أحمد بن يوسف، والواردة بالبستان، مثلها مثل «رسائله» مصادر مكتوبة، والنادر منها ما استقاه الصباغ من التحديث الشفوي وسبكه بأسلوبه مع تنبيهه على ذلك. والقلعي وإن اعتنى بالتعليق على هذه الأقوال وأثراها بالشرح والإستطراد، إلا أنه لم يحللها أو يفككها إلى العناصر التي تتركب منها.

ولا شك أن هذه الأقوال قد جمع فيها صاحبها فنونا من القول شتى واعتمد فيها مصادر عدة. وتصنيف هذه الفنون والمصادر يفضي بنا إلى الوقوف على العناصر الرئيسية الثلاثة التالية :

أولا ـ **القرآن** : وظاهرة الإقتباس والتمثل بالنص القرآني واضحة فيما كتبه شيخ الطريقة الراشدية. وهو يأتي، في الغالب، بالآيات القصار ويرسلها ضمن قوله دونما تأويل أو تفسير. وقد حرصنا على حصر هذه الآيات وضبطها.

ثانيا ـ **الحديث** : ويحتل حيزا أكبر مما يحتله **القرآن** في هذه النصوص، فعدد الأحاديث بها يفوق بكثير عدد الآيات، وتتسم بعكسها بالطول، كما تحظى من مثبتها بالشرح والتفسير. وقد جاء أحمد بن يوسف في كلامه بالحديث الصحيح وغير

(26) **المصدر نفسه**، ص. 33.

(27) **المصدر نفسه**، ص. 15 والنسخة المعتمدة من قبل Berque من **البستان** قد جاءت بها عبارة «ولو كانوا على حالهم...» انظر : J. Berque, Un maître, p. 97.

الصحيح، وهذا ليس بدعا عند كبار مشايخ التصوف «فكتب المؤلفين في التصوف زاخرة بالأحاديث الموضوعة وضعا، وقد وضعوا لها أسانيد خيالية ليذيعوها في الناس، ونذكر من بينهم المحاسبي والغزالي»[28].

ثالثا ـ **أقوال سلف التصوف** : وإذا أمكننا الوقوف على المصدرين السابقين من مصادر تراث الشيخ أحمد بن يوسف، فإن استخراج هذا المصدر الثالث أمر ليس بالهين. وإذا كان الصباغ قد أثبت في مناسبة واحدة، لا غير، بأن قول شيخه منقول عن كلام الشيخ محمد بن سليمان الجزولي، فذلك لأن الأصل الذي اعتمده يحمل هذه الإشارة. والواقع أن جملة وافرة من أقوال الراشدي منسوجة على منوال أقوال السالفين من أهل التصوف، من دون أن يأتي التنبيه على ذلك بالبستان. وهذا راجع إلى المنهج الذي تقيد به الصباغ في جمعه وتدوينه لتراث شيخه، والذي أملته عليه ظروف المحنة التي كانت تمر بها الطريقة الراشدية مذهبا وإخوانا زمان هذا الجمع والتدوين. حيث وظف الصباغ أقوال السلف هاته كمصادر استعان بها في سبغ الشرعية على مذهب شيخه، فكان كلما ذكر قولا من أقوال شيخه إلا وعقب عليه بالمثيل والنظير من أقوال السالفين، لكن في موازاة تامة، ودونما مقارنة احتياطا من تقول المنكرين والمعترضين، والذين يرون العكر في مذهب شيخه فيزيدون القول بأن الرنق آت من منبعه وأصله.

ولا شك أن أقوال السلف تعد المصدر الرئيسي الثالث، فيما كتبه أحمد بن يوسف، بعد القرآن والحديث. وهذا أمر لا يختلف فيه تراثه عن تراث غيره من المؤلفين في التصوف، لكن الفرق يكمن في أن غيره «يستشهد» بهذه الأقوال ويعين مرسليها، أما هو فينسج على منوالها ويغفل نسبتها إلى أصحابها، ولعل عذره في ذلك الرغبة في إضفاء طابع الحداثة على ما تحمله تعابيرها من أفكار وتوجيهات.

فهل أبدع أحمد بن يوسف في تراثه، في مبناه ومعناه، كل الإبداع أو سلك فيه، جملة وتفصيلا، مسلك التقليد والإتباع ؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا الباب، على الرغم من هنات المصدر المعتمد، وعدم الإلمام بتراث التصوف الإسلامي برمته، والوقوف عند تخوم مملكة

(28) محمد مفتاح، «الكتابة الصوفية : ماهيتها ومقاصدها»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، العدد الثاني، 1977، ص. 9.

مؤرخ الفكر الإسلامي بصفة عامة والفكر الصوفي بصفة خاصة، والتي تدخل ضمن حدودها دراسة هذه النصوص.

وقد اجتهدنا في سبيل تذليل هذه الصعاب، وسيلتنا الِاستمداد من بحر الإسطوغرافية المكتوبة في تاريخ الفكر الإسلامي، وبالأخص ما هم منها الفكر الصوفي. فعلى ضوئها أمكننا تفكيك عناصر الطريقة التي أنشأها الشيخ أحمد بن يوسف، وجلاء تفصيلات المذهب الصوفي الذي ابتدعه والتي تتلخص في الموضوعات الثلاثة التالية : في المنهج المعرفي الصوفي، النظرة إلى القضايا الكبرى المتعلقة بالله والإنسان والوجود. وأخيرا الشطحات التي صدرت عن هذا الشيخ.

وقد راعينا في تجميع نصوص هذا القسم من البستان تكاملها قصد تقديم صورة منسجمة ومتكاملة للطريقة الراشدية، وحاولنا في الأخير تحديد الأصول الفكرية التي استقى منها مؤسسها مذهبه الصوفي، واعتمدها في طرح آرائه وعرض أفكاره.

الفصل السادس
المعرفة

تقوم الطريقة الزروقية على أساس المعاملة بين الله والإنسان، وكذلك الطريقة الراشدية المتفرعة عنها. وتحقيق هذه المعاملة يقتضي، في المقام الأول، امتلاك «المعرفة» بالله، ثم يأتي بعد ذلك النظر في المعاملة مع الله، والتفكير في الموقف من «الوجود».

وأحمد بن يوسف قد عد، من قبل ثلة من معاصريه من المشايخ المعتبرين، من كبار العارفين. فالشيخ عبد الله الهبطي قد أعلى كعبه في مضمار المعرفة الصوفية وسلم له بقصبة السبق في بعض دقائقها. وهذا الإعتبار والتقدير إنما نشأ عن عمق الإهتمام الذي أولاه شيخ الطريقة الراشدية للتفكير في الله، وهو اهتمام شاخص الآثر في التراث الفكري الذي خلفه لنا هذا الشيخ، والذي انصرف قسط وافر منه إلى الإسهام في مجال المعرفة.

فماذا تقدم لنا أقوال أحمد بن يوسف في هذا المضمار ؟

إن أول نص يطالعنا في الفصل الذي عقده الصباغ في ذكر بعض كلام شيخه، يتضمن العناصر الرئيسية التي تعتبر الإطار العام والمشترك بين مختلف أشكال الفكر الإسلامي بما فيها التصوف في مضمار المعرفة، وفيه يقول مؤسس الطريقة الراشدية : «إذا سألك أحد بماذا تعرف الله ؟ فقل الله واحد موجود، له أسماء وصفات وذات. أسماؤه لا تشبه الأسماء، وصفاته لا تشبه الصفات، وذاته لا تشبه الذوات. وأنه أوجد المخلوقات وهو موجود. لا يعلم أحد أين هو ولا كيف هو، لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1] كل ما يخطر في عقلك أو وهمك فالله بخلاف ذلك، لا يعلم الله إلا الله، والعجز عن الإدراك إدراك، وصلى الله على سيدنا محمد وآله»[2].

(1) قرآن كريم، **سورة الشورى** (الآية 9).

(2) م. الصباغ، **بستان**، ص. 206.

وهذا القول الذي يبتدئ بطرح السؤال الذي يتصل بأدق أهداف التصوف، وهو السعي إلى امتلاك المعرفة بالله، يتضمن العناصر الثلاثة الرئيسية التالية :

ـ إن الموضوع الأساسي للمعرفة هو الله.

ـ إن الفكرة الأساسية في هذا الموضوع هي وحدانية الله.

ـ إن حقيقة الله ليست في متناول إدراك الإنسان، وإنما يدرك من الله أنه موجود، وأنه واحد، وأنه بوحدانيته منزه عن الشبيه والمثيل تنزيها مطلقا.

وقد وردت بالبستان، وغيره من المصنفات، بعض النصوص المكملة لهذا القول : فابن عسكر قد أثبت في الدوحة بأنه قد سمع شيخه أبا محمد عبد الله الهبطي يقول «سئل سيدي أحمد بن يوسف عن ذات الله تعالىٰ هل هي حسية أو معنوية ؟ فأجاب بأن قال هي حسية لا تدرك. قال سيدي أبو محمد : وهذا جواب لم يسبق بمثله، وفيه دليل على قوة معرفته بالله سبحانه»[3].

وإذا كان أحمد بن يوسف يقول «لا يعلم أحد أين هو»، فإنه يفصل في نص آخر في البستان «ومن قال في السماء فمأخوذ من العلو، لأنه إن قال في السماء فهو إشارة منه إلى علوه وجلاله، وأنه منفرد بصفة الكمال لا تدرك. ومن قال في الأرض، فمعناه تعظيمه وذكره وهيبته ومحبته والإستئناس به في قلوب العارفين الذين لا يفترون عن ذكره. جل الحق عن الحلول في القلوب والإستقرار في المكان[4]. وإذا كان قد قرر «كل ما يخطر في عقلك أو وهمك فالله بخلاف ذلك»، فذلك لأن «العقل يطلب إدراك الأشياء من عللها، والوهم يطلب الأشياء من صورها، والحس يطلب الأشياء من حيث إحاطة الأماكن بها. والله تعالىٰ ليس له علة فيدركها العقل، ولا له صورة فيدركها الوهم، ولا تحيط به الأماكن فيدركه الحس. وإنما يقال تقريبا لأذهان المخلوقين العجز عن الإدراك إدراك ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[5]».[6]. والقصور الذي يعتور العقل والوهم والحس كأدوات معرفية منشؤه التعلق «بالجسم»، والذي ينزله أحمد بن يوسف أدنى درجات المواهب التي يمتلكها

(3) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(4) م. الصباغ، **بستان**، ص. 211.

(5) قرآن كريم، **سورة الشورى** (الآية 9).

(6) م. الصباغ، **بستان**، ص. 240.

الإنسان «إن كل إنسان له ملك وملكوت وجبروت. فالجسم منك ملك، والقلب ملكوت، والروح جبروت»[7]. و«الروح» و«القلب» أداتا المعرفة، وهذه ميزة تتفرد بها المعرفة الصوفية عن سائر أنواع المعرفة في مختلف العلوم الإسلامية.

الروح والقلب

يقيم أحمد بن يوسف تعارضا بين «الروح» و«القلب» معا و«النفس»، ويجعل «الروح» في مرتبة أسمى من «القلب». ولا يقصد «بالقلب» العضو المعروف من جسم الإنسان، بل يكني به هو و«الروح» عن الجوانب الروحية للإنسان. وأهميتهما تأتي من كونهما مستقر كل ما يصيبه الصوفي من المعرفة، كما أنهما وسيلتاه في السعي بالذكر والصلاة وغيرها[8].

فما هي طريقهما إلى المعرفة ؟ إنها «المشاهدة».

المشاهدة

ذلك أن الوجود ليس في حقيقته سوى مرآة يعكس سطحها صور صفات الله، والإنسان في حاجة كي يرى هذه الصور إلى «النور»، أي الهداية. وحين يلقي الله نوره فهو يكشف له عن ذاته من خلال صفاته، فيمكن من «مشاهدته» مشاهدة تجلي الصفات الإلهية في الوجود، والوعي بتأثيره فيه، وفي أفعال الخلق جميعا[9]. وأحمد بن يوسف يقر بأن المشاهدة «إنعام من الله»[10]، ويرى بأنها «مقام المنتهين»[11]، ويقول : «فأما مشاهدة الظاهر عند خاصة الخاصة، فالأكوان عندهم باطنها كظاهرها، كان الله ولا شيء معه. وقد امتحن ظاهرهم في باطنهم وغابوا عن كل ما سواه، وكان أمرهم روحانيا في سيرتهم وأمر سلوكهم»[12].

فما هو إذن دور «العقل» في المعرفة ؟

(7) **المصدر نفسه**، ص. 214.
(8) **نفسه**، صص. 207 و210.
(9) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 222–223.
(10) م. الصباغ، **بستان**، ص. 213.
(11) **المصدر نفسه**، ص. 212.
(12) **المصدر نفسه**، ص. 157.

العقل والعالم والمعرفة

لا ينفي أحمد بن يوسف كشيخه زروق أهمية «العقل» كأداة من أدوات المعرفة، لكنه لا يعتبره خيرها ولا أفضلها : صحيح أن معرفة العامة «تقليد مطلوب»، وأن المعرفة العقلية أعلى منها درجة وهي «للخاصة»، بيد أنها لا ترقى إلى معرفة «خاصة الخاصة»[13].

ويقسم أحمد بن يوسف الوجود أو العالم إلى ثلاثة عوالم :

«عالم الملك : من السماء الدنيا إلى ما تحت الثرى.

عالم الملكوت : من السماء الدنيا إلى العرش.

عالم الجبروت : من العرش إلى ما لا نهاية وهو بحر العظمة، نخوض فيه أنا وأولادي»[14]. ويعرف هذه العوالم في نص آخر التعريف التالي :

«عالم الملك : ما ظهر لنا بأبصارنا.

عالم الملكوت : ما غاب عن أبصارنا.

عالم الجبروت : ما غاب عن البصائر».

ويضيف : «إن كل إنسان أيضا له ملك وملكوت وجبروت : فالجسم منك ملك، والقلب ملكوت، والروح جبروت»[15].

وفي مقابل هذه العوالم الثلاثة، يصنف أحمد بن يوسف «العقل» إلى ثلاثة أصناف : «عقل كثيف أو خشين : وهو عقل أبناء الدنيا يصلح لأمرها وتدبيرها، فمنهم الأعلى ومنهم الأدنى.

عقل مخيف : وهو عقل أبناء الآخرة، يعبدون الله خوفا من النار وطمعا في الجنة، خوفا من المخلوق لأن النار مخلوقة، وطمعا في الجنة لأنها مخلوقة، فمنهم الأعلى ومنهم الأدنى.

(13) ع. ف. خشيم، أحمد زروق والزروقية، ص. 226.

(14) م. الصباغ، بستان، ص. 226.

(15) المصدر نفسه، ص. 214.

عقل لطيف : وهو عقل العارفين الذين يخوضون في بحر الوحدانية، حتى يعرفوا وجوده بتحقيق المعرفة. وهو عقل رقيق الحال كثير المعنى، نوره ساطع وأمره غواص. وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام : فمنه شعاع البصيرة، ومنه عين البصيرة، ومنه حق البصيرة»[16].

وما دامت العوالم ثلاثة، والعقول المختصة بالنظر فيها على عددها، فإن المعرفة التي تحصل عن هذا النظر تكون على ثلاثة أصناف كذلك. ويجعل أحمد بن يوسف هذه الأصناف ثلاث درجات، تتفاوت بحسب مصدرها ومستقرها ونوعية الصورة التي ينتهي إليها العارف عن الله وصفاته، والدار الآخرة وأحوالها وغير ذلك. وهذه المقامات الثلاثة هي :

«علم اليقين : وهو النظر والإستدلال بعد الخروج من ظلمات التقليد.

عين اليقين : وهو الثبوت على التوحيد بالدليل والبرهان.

حق اليقين : وهو الإستدلال بالصانع على المصنوعات.

فالمقام الأول توحيد، والثاني تفريد، والثالث تجريد»[17].

واليقين هو العلم الذي لا يداخل صاحبه ريب. والمراتب الثلاث التي ذكرها أحمد بن يوسف لهذا العلم، تتحدد بحسب مصدرها : فأدناها ما كان مصدره البرهان، وهو الحاصل للناظر بأدلة العقل والنقل. وأقصاها ما كان عينيا مصدره الوجدان، وهو الحاصل بالذوق والمشاهدة. والمقام الأدنى هو مقام التوحيد، الذي هو في اصطلاح أهل الحقيقة تنزيه الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام أو يتخيل في الأوهام والأذهان[18]. والمقام الأعلى هو التجريد، وهو إماطة السوى والكون عن السر والقلب، إذ لا حجاب سوى الصور الكونية والأغيار المنطبقة في ذات القلب والسر فيهما كالنتو والتشعيرات في سطح المرآة القادحة في استوائه المزايلة لصفائه[19].

---

(16) **المصدر نفسه**، ص. 210.

(17) **المصدر نفسه**، صص. 211-212.

(18) ع. الجرجاني، **تعريفات**، ص. 73.

(19) **المصدر نفسه**، ص. 53.

وهذا هو مقام العارفين أصحاب الذوق والمشاهدة. وهو عين التوحيد، أي توحيد الله في ذاته وصفاته وأفعاله، حيث يرى العارف أن الذوات والصفات والأفعال متلاشية، ليس فيها وجود بجانب ما لله تعالى الذي لا يرى غيره.

فتجريد التوحيد، هو أعلى درجات المعرفة وأقصاها، في رأي الشيخ أحمد بن يوسف. وتوحيد الخاصة هذا تختص به أرقى أصناف العقول وهي العقول اللطيفة، وهي عقول الاختصاص، وهي كذلك على ثلاث درجات. والمعرفة التي تحصل لهذه العقول لدنية تفيض من «بحر الجود»، ولا يمكن الإفصاح عنها بأية وسيلة من وسائل التعبير الإنساني «لا يعرف المنزل إلا من سكنه، ولا يعرف المحل إلا من أحله. وأفهم ذوق الأشباح الكثيفة تعرف بها ذوق الأشباح اللطيفة. فكيف تتكلم أو تقول وكلنا قاصر عن العبارة. ﴿كُلًّا نُّمِدُّ، هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ، وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾[20]»[21]. وهذا ما يسمى بالمعرفة «الذوقية» أو «الوجدانية»، والتي لا تملك بقية العقول سوى التسليم والإذعان لها، كما تتلاشى معها أنماط المعرفة الأخرى جميعا. والعديد من أقوال الشيخ أحمد بن يوسف تفيد اختصاصه بها[22].

الظاهر والباطن

إن تناول نظرية المعرفة، يقودنا إلى البحث في النتيجة التي ينتهي إليها منطقها، وهي مسألة الظاهر والباطن، والتي ينبغي أن تدرس كفرع لهذه النظرية عند الشيخ أحمد بن يوسف، وفي إطار يشمل العلم والمعرفة والفقه والتصوف معا، ومن باب التأويل الصوفي القائم على اعتبار أن كل شيء في الإسلام له ظاهر وله باطن، مع مراعاة الأخذ بباطن الأمور دون ظاهرها.

وأحمد بن يوسف يقول بضرورة «الفقه للأديان والطب للأبدان والتصوف للجنان»[23]. ولا شك أنه يصدر في قوله هذا عن تعاليم شيخه زروق الذي قيل عنه دائما بأن أهم إنجاز له هو إسهامه في رفع العداء المصطنع بين الفقه والتصوف، والجمع بين الشريعة والحقيقة في إطار التلازم والتكامل المفيدين للطريقة.

---

(20) قرآن كريم، سورة الإسراء (الآية 20).

(21) م. الصباغ، بستان، ص. 216.

(22) المصدر نفسه، صص. 30، 216، 264.

(23) المصدر نفسه، ص. 216.

وإذا كان المنهج الصوفي يجعل للتصوف ظاهرا وباطنا كما يجعله للفقه ظاهرا وباطنا كذلك، فإن علم الباطن الذي اختص به أحمد بن يوسف العارف يهم علم التصوف بالدرجة الأولى : ذلك أن ظاهر هذا العلم مودع في بطون أمهات مصنفاته، والمعرفة التي تحصل عنها «معرفة كسبية»، وهي مشاعة بين الناس جميعا، بحسب حظوظهم من العلم وميولهم إلى ضرب معين من التصوف دون غيره، وعن طريق هذه المعرفة يستطيع كل فرد أن يصير صوفيا على نحو ما بشرط الرجوع إلى الكتاب والسنة كمصدرين أساسيين من مصادر هذا العلم. أما باطن علم التصوف فيحصل من «المعرفة الوهبية» ذات المصدر اللدني، والتي غايتها المعرفة الكاملة بالله، وهي مقصورة على العارفين، وهم «خاصة الخاصة، الذين يجذب الله أرواحهم إلى مشاهدة جلاله وجماله، ويغنيهم بفضله عن الإستدلال بشيء من مخلوقاته، ويصون أفكارهم عن الإفتراق في ملكه وملكوته، ويبهر عقولهم فيما تجلى لهم من نور قدسه وكبريائه، فسبحان من يخص برحمته من يشاء من عباده»[24]. ولا يطلق أحمد بن يوسف اسم «المعرفة» إلا على ما كان مصدرها لدنيا، أما التي تحصل من الأوراق فيسميها «علما»[25]، ويقول بصددهما :

«المعرفة والعلم شيئان كما تقول الشمس والقمر. الشمس يسكن نورها أركان البيت، والقمر لا يسكن نوره إلا ما احتكم في ظاهره. والمعرفة هي الشمس يسكن نورها أركان القلوب، والعلم هو القمر لا يسكن نوره إلا ما احتكم في ظاهره. والعلم متعلق اسمه الظاهر، والمعرفة متعلق اسمه الملك الحق وهو لا حد له ولا نهاية. والعلم على قسمين : علم مأخوذ من الملك الحق وهو غائص في بحر المعرفة، وعلم مأخوذ

---

(24) **المصدر نفسه**، ص. 214.

(25) جاء بـ**البستان** تصنيف آخر للعلم إلى ظاهر وباطن، مع الإشارة إلى أن أصل علم الظاهر هو الوحي «الشريعة»، وأصل علم الباطن هو إلهام إلهي «الحقيقة»، «فعلم الكتاب ظاهر وعلم القلب باطن»، ونصه منسوب إلى الشيخ محمد بن سليمان الجزولي. ونشير بالمناسبة إلى أن الصباغ قد أثبت بأن جملة وافرة من الأقوال المرسلة من قبل أحمد بن يوسف إنما هي نقل عن كلام مؤسس الطريقة الجزولية. وقد قابلنا هذه النقول بأقوال الجزولي والواردة بكتاب **ممتع الأسماع**، فألفينا البستان والممتع يتفقان في نص واحد أسطره معدودات وهو «لكل ذكر فكر إلخ». وبالمقابل فإن كلاما صريح النسبة إلى أحمد بن يوسف أوله «في الكلب عشرة خصال محمودة»، مثبت بنصه ضمن أقوال الجزولي مع إضافة أن هذه الخصال «ينبغي أن تكون في المريد الصادق».

انظر : م. الصباغ، **بستان**، صص. 211، 213–214، 241؛ م.م. الفاسي، **ممتع**، صص. 25–26.

من الأوراق. ولهذا قيل علم موهوب وعلم مكسوب. فشتان بين من نظر بنور البصيرة وبين من نظر بنور البصر»[26].

ويتوسع أحمد بن يوسف في فهم مسألة الظاهر والباطن، فيدخل في دائرتها حتى «المعرفة الوهبية» نفسها، لاختلاف درجات العارفين طبقا لاختلاف درجاتهم في الوصول، فالمعرفة اللدنية لا تقف عند حد، ويمكن للعارف أن ينتقل من «الباطن إلى باطن الباطن، ومن باطن الباطن إلى ظاهر الباطن»[27].

وعلى الرغم من أهمية المعرفة التي يقول عنها أحمد بن يوسف بأنها «نور من أنوار الذات لا يضعها إلا في قلب من أراد أن يوصله إليه»[28]، إلا أنه يحذر من اعتبارها غاية الغايات أو نهاية المقامات «وإياك والوقوف عندها لأنها مخلوقة وهي ظلمة لمن يعتمدها، وهي نور لمن نادته هواتف الحقائق، فلا تغتر بالوقوف عندها لأنها إنما هي بشارة بالقرب»[29].

سبل المعرفة

صنف أحمد بن يوسف المعرفة والعلم بحسب مصدرهما ومعينهما، لا بحسب موضوعهما أو تطبيقهما. وهذا التصنيف يحدد سبل المعرفة في سبيلين، أحدهما من فعل «الحق» والآخر من فعل «الخلق» : فبالنسبة للسبيل الأول، يؤكد أحمد بن يوسف على المصدر اللدني للمعرفة، ملغيا الوسائط بين الرب والعبد في انتقال المعرفة التي تفيض على القلوب من «بحر جوده الذي يعم من في البر والبحر»[30]، فالله يصطفي في هذه الحال من يشاء من عباده ويخصه بالمشاهدة.

وهذه الحال تعرف في الإصطلاح الصوفي «بالجذب» المفارق «للسلوك» و«التربية» اللذين يقول الصباغ بأن «رئاستهما قد انتهت إلى الشيخ أحمد بن يوسف بالبلاد الراشدية والمغرب بأسره وغير ذلك من سائر البلاد»[31]، ويفترضان

(26) م. الصباغ، **بستان**، ص. 207.
(27) **المصدر نفسه**، ص. 215.
(28) **المصدر نفسه**، ص. 210.
(29) **المصدر نفسه**، ص. 211.
(30) **المصدر نفسه**، صص. 208 و216.
(31) **المصدر نفسه**، ص. 2.

«المشيخة» التي تهيئ للسالك والمريد وسائل السعي والمجاهدة اللذين يعينان على بلوغ الأرب والقصد. وبالنسبة لهذا السبيل الثاني، فإن القول بأن «الله لا يصل إليه أحد إلا به»[32]، لا يتعارض في الطريقة الراشدية مع جانبها العملي، والقاضي بوجوب وجود «الشيخ» الذي يأخذ على عاتقه مسؤولية تأمين سبيل السالك، لأن العلم والعمل بها لا ينفصلان. ويكفي أن نشير هنا إلى أن كلمة «عمل» قد تكررت ثماني مرات في القصيدة اللامية التي رثى بها عبد الحق المطهري الشيخ أحمد بن يوسف، ونحن لم نحص من هذه الكلمة بها إلا التي تفيد الجانب التطبيقي من الطريقة والذي يعني إعانة السالك أثناء سعيه في الطريق إلى الله، لكنها إعانة لا تضمن بلوغ الغاية في كل الأحوال، وإنما هي وسيلة من وسائل الطلب والرجاء، «ومولانا هو المعلم للخاص والعام، فإنما على العبد بالأسباب وعلى الله بفتح الباب»[33].

طريق الجذب

إن طريق الجذب متعلق بنظرية المعرفة عند أحمد بن يوسف، وقد حرر في موضوعه جوابا إلى بعض أصحابه، وهذا نصه :

«الحمد لله الذي جذب أرواح خاصة الخاصة إلى مشاهدة جلاله وجماله، وأغناهم بفضله عند الِاستدلال بشيء من مخلوقاته، وصان أفكارهم عن الِافتراق في ملكه وملكوته، وبهر عقولهم فيما يتجلى لهم من نور قدسه وكبريائه. فسبحان من يخص برحمته من يشاء من عباده، ولا حول ولا قوة إلا بالله، تعالى ربنا أن يصل إليه أحد إلا به، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله، والحمد لله أولا وآخرا، والشكر له ظاهرا وباطنا.

أما بعد، أكرمني الله بالنظر إلى وجهه الكريم، وسلك بنا وبكم سبيل أولياء الله في هذه الدار بجاه النبي المختار ﷺ صلاة دائمة بدوام الملك الجبار.

فاعلم يا أخي أن الطرق إلى الله على عدد المخلوقات. وأفضلها وأطيبها وأقربها وأعلاها وأزكاها طريق الجذب الرباني، فإنه طريق روحاني نوراني ليس فيه قطاع ولا

---

(32) **المصدر نفسه**، ص. 213.

(33) **المصدر نفسه**، ص. 216.

لصوص ولا شعوب ولا جبال ولا أنهار ولا بحار. وبالجملة، فليس فيه خوف ولا آفة من الآفات، تظهر على سالكها بوارق الأنوار وخوارق العادات وأنوار التجليات والمشاهدات والمحدثات والفتوحات الربانية.

فأرباب هذا المقام غابوا عما يرد عليهم من قبل الحق تعالىٰ. فكيف لا يغيب من صار في قبضته؟! فبه ينطق وبه يسمع وبه يبصر، كما جاء في الخبر. وهؤلاء في غاية القلة والندرة، فهم الأقلون عددا الأعظمون عند الله قدرا، فمن وجد واحدا منهم فقد وجد الحجر الأحمر. لكن قليل من يجد الحجر الأحمر ويعرفه بين الأحجار.

اعلم يا أخي زادك الله صلاحا وفلاحا، أن من أراده الله لهذا المقام فسبيله الخروج عن جميع الأشغال القاطعة عن باب الله تعالىٰ. وأما الباطن فسبيله الخروج عن جميع الحظوظ. وبعد هذا يكون مجذوبا ظاهرا وباطنا لا يهم بشيء سوى محبوبه. فهذا هو المجذوب الكامل الجذبة.

والجذبة عبارة عن الخروج عن الخلق إلى الخالق، ومن الباطل إلى الحق، ألا كل شيء ما خلا الله باطل، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن الباطن إلى باطن الباطن، ومن باطن الباطن إلى ظاهر الباطن، ومن المعدوم إلى الموجود. فطريق المجذوبين مختلفة على حسب ما تتجلى لهم من أنوار الذات، والسالكون مثل ذلك على حسب ما تتجلى لهم من أنوار الذات ومن الأفعال والصفات.

فالجذبة فعل الحق والسلوك فعل الخلق، وأفعال الخلق مشوبة بما يناقصها ويفسدها ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَداً، وَلَكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾[34]»[35].

يستهل أحمد بن يوسف جوابه هذا بالتأكيد على أن «الطرق إلى الله على عدد المخلوقات». ولأن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، ولأن لكل نفس ميلها إلى ضرب من السلوك والعلم، فإن كل إنسان قادر على اتباع شعبة من الطريق تؤدي في النهاية إلى الطريق الرئيسي. وهذه حقيقة نادى بها الشيوخ السابقون وأعلنوها على

(34) قرآن كريم، سورة النور (الآية 21).

(35) م. الصباغ، بستان، صص. 214-215. وقد أثبتنا هذا الجواب بنصه الكامل، على طوله، لكونه أساس التقييم الفاسد والذي ذهبت إليه بعض الدراسات السابقة، وذلك بتأكيدها على أن «الجذب» هو جوهر الطريقة الراشدية، مع فساد تأويلها لمصطلح الجذب الوارد بهذا النص.

الملأ. وقد عبر عنها شيخه أحمد زروق بقوله بأن «تعدد وجوه الحسن يقضي بتعدد وجوه الإستحسان، وحصول الحسن لكل مستحسن، فمن ثم كان لكل فريق طريق..». وما دام التصوف قائما في أساسه على فكرة «اتباع الأحسن» في كل شيء، فأن تكون صوفيا يعني أن تبتغي الأحسن دائما وتنشده وأن تكون ذا فهم أعمق[36]. ولا شك أن هذا المبدأ الذي يؤكد على نوع من الحرية في الإختيار المذهبي مع اعتبار بعض الشروط، والذي يشجع كذلك على البحث عن «أكمل» المذاهب الصوفية والأخذ به، قد شكل إحدى الدعامات الأساسية التي استندت إليها المفاهيم الكبرى، والتي بنى عليها أحمد بن يوسف نظرته إلى الطريق الصوفي، والمتصلة بالله والوجود بالإنسان.

لكن التعدد في الطرق إلى الله لا يفيد تعددا أو اختلافا في الغاية منها، والتي هي السعي إلى تحقيق علاقة الإنسان مع الله عن طريق المعرفة به «فوصولك إلى الله وصولك إلى العلم به»، وإنما يعني تعددا وتباينا في الوسائل والسبل المفضية إلى هذه الغاية، والذي منشؤه اختلاف مشايخ الصوفية في تقديرهم وفهمهم للتجربة الروحية التي مروا بها، وفي منهج اقترابهم من الهدف الذي كانوا يسعون إليه.

وما دامت غاية الطرق الصوفية واحدة، وهي تحقيق المعرفة الثابتة بالله، وإنما الإختلاف في سبيل ووسيلة تحقيق هذه الغاية. وما دامت الطريقة الراشدية تقوم على مبدأ «المعاملة بين الله والإنسان»، والذي يعني خلو الطريق إلى الله من الوسائط والمعالم، وقيام العلاقة المباشرة بين الرب والعبد من دون عائق أو حائل، فماذا تقول في طريق من فعل الحق، طريق يغني فيها السالك عن هذه الوسائط والمعالم، ويجذبه إليه من دون أن يجعل له في ذلك منة قائم على المشيخة أو متصدر للتربية من الخلق.

وقد لاحظنا سابقا جنوح نصوص المناقب من البستان إلى جحود منة الشيخ أحمد زروق على تلميذه أحمد بن يوسف فيما حصل له من العلم، ونزوعها إلى التأكيد على لدنية المعرفة التي اختص بها. وسيذهب مؤلف كتاب «التعريف» إلى تحلية أحمد بن يوسف في الديباجة «بالمجذوب الروحاني»[37].

---

(36) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 202.

(37) مجهول، **التعريف**، و1ظ.

وطريق الجذب سهلة يسيرة لا تشبه في شيء طريق السلوك الوعرة العسيرة ولا يحتاج فيها «المجذوب» إلى دليل خبرها قبله ويعرفها كما يعرف نفسه. وهي طريق آمنة لخلوها من «اللصوص وقطاع الطرق» لما شاع في هذا العصر من التشبه بالمشايخ من غير حق. وخريطتها لا تلزمها خبرة مسبقة لاستوائها وانبساطها، وهي طريق سالمة لا وجود بها للمخاطر والمزالق التي تحف طريق السلوك، والتي يخشى على السالك شر عثراتها وكبواتها. وهي طريق لا يخص الله بها إلا «خاصة الخاصة»، وهم في غاية القلة والندرة..

وطريق الجذب لا تفترق عن طريق السلوك في الفاعل فحسب، بل تفضل عنها به لأنها فعل الحق والأخيرة فعل الخلق وهي بذلك «مشوبة بما يفسدها ويناقصها». لكن في هذه الطريق استحالة تكمن في تعذر الإفصاح عن المعرفة التي تحصل للمجذوب «فكيف تتكلم أو تقول وكلنا قاصر على العبارة»[38]، كما يصعب رسم المعالم المؤدية إلى الجذبة، إذ «لا يعرف المنزل إلا من سكنه ولا يعرف المحل إلا من أحله»، فلا يمكن بالتالي هداية الغير إليها. وفي مقابل اليسر الذي يصادفه المجذوب في هذه الطريق يكمن العسر الذي يلقاه غيره، «والأحمال تختلف باختلاف الأشخاص»، و«من وراء ذلك أمور، فإذا برزت للناس يدهشون منها، فمنهم من يحترق ومنهم من يموت، ومنهم من يذوب كما يذوب الرصاص بحسب مما يرى مما تهتز منه العقول والأرواح»[39]. فمعاملة المجذوب مع الله تظل سرا ويستحيل أن يطلع عليها أحد.

ولم يرد بقسم الأقوال من البستان أي نص آخر إلى طريق الجذب، يضاف إلى ما جاء بصددها في هذا الجواب، والذي ينبغي أن يفهم في إطار تفاصيل نظرية المعرفة عند أحمد بن يوسف، ولا يفيد أي تعارض مع قيام الطريقة الراشدية على أساس «السلوك» و«التربية» في جوانبها التطبيقية والعملية.

السلوك

إذا كانت المعرفة عن طريق الجذب تحصل من «عين الجود» والتأهيل الإلهي من غير تدبير ولا اختيار، فإن الطريق الثانية والممكنة لتحصيل المعرفة هي طريق

(38) م. الصباغ، بستان، ص. 216.

(39) المصدر نفسه، ص. 235.

السلوك والتي تحصل ببذل المجهود والإختيار والتطوع، وفي هذه الحال يظهر الشيخ كواسطة في المعاملة مع الله بالنسبة للسالك والمريد.

وأحمد بن يوسف قد اضطلع بمهمة رئاسة السالكين وتربية المريدين في السعي إلى تحقيق علاقة الإنسان بالله عن طريق المعرفة به، وقد أكد في العديد من أقواله على أهمية دور الشيخ الذي لا غنى للسالك عنه، في الإستعانة به على بلوغ القصد وإدراك الأرب، وقد تحدث عن شروط «الولاية» بقوله :

«الرسل في المثال شمس والنبيئون وعامة الأولياء كواكب، فبالشمس يستضاء وبالقمر يستنار وبالنجوم يهتدى، فالرسل حجة الله على عباده والنبيئون أمناء الله في أرضه والأولياء رحمة الله على خلقه.

فلا تطمع في رتبة الولاية وقد صار قلبك بالجزع من المصائب مشحونا، وقلبك بمحاقدة الخلق مسكونا، وحب الدنيا في سرك مخزونا، وعقلك في قبضة هواك مسجونا، فلا يصل إلى رتبة الولاية من كان علمه بالجهل مقرونا، ولا ينزل إلى درجة القرب من كان بجمع المال مفتونا... لا تطمع بالمجد دون الصبر والجهاد، كمن لا يزرع ويطمع بالحصاد. كم صبر الرجال قبلك فادركوا بعد الصبر مجدا. فاصبر كما صبروا تصل كما وصلوا إن سبقت لك العناية وخصصت من الله يتيسر عليك كل عسير»[40].

وأحمد بن يوسف كان «وليا» و«شيخا» في نفس الآن : فهو ولي لاختصاصه، بالمعرفة اللدنية، وقيامه على أسرارها الكونية في زمانه، ونزوله من العالم الروحي منزلة السلطان، واحتلاله رأس التراتبية الصوفية بكونه قطبا وغوثا. وهو يصنف، في هذا النص، العارفين في سلسلة الوسائط بين الله والإنسان، فيجعلهم متساوين مع الأنبياء وفي المرتبة الثانية بعد الرسل. ومرتبته في هذه السلسلة تمتاز عن المرتبة ـ التي ذكرها ـ والتي يتساوى فيها عموم الأولياء، لأنه «خليفة» في أرض الله[41]، و«نائب» عن رسول الله ﷺ[42]، بمعنى أنه صاحب الخلافة الكبرى في وقته والمؤتمن على المعرفة في زمانه.

(40) المصدر نفسه، ص. 210.
(41) المصدر نفسه، ص. 245.
(42) المصدر نفسه، صص. 64 و245.

وأحمد بن يوسف شيخ الطريقة الراشدية ومؤسسها، ومنشئ زواياها الأولى ومدبر أمورها الدينية والدنيوية. وكما يمتاز في درجة الولاية عن عموم الأولياء من معاصريه، فإنه يمتاز كذلك في درجة المشيخة عن عموم المشايخ من معاصريه. ومصدر الإمتياز في كلتا الحالتين لدني : فإذا كان الله قد خصه في الولاية بالخلافة عنه والنيابة عن رسوله ﷺ، فإن الله قد خصه في المشيخة بالإطلاع على «الإسم الجليل»، وهو الإسم المتمكن والجامع، والذي يحصل به الكمال في مضمار الرئاسة الروحية، وتمنح به القدرة على رفع الحجب بين الرب والعبد. وعلى أساس هذا الإمتياز يصنف أحمد بن يوسف المشيخة الصوفية على عهده، فيقول :

طريقة الأشياخ تنقسم على أربعة أقسام : منهم صاحب الوظيفة وصاحب التقصيص وصاحب الخرقة وصاحب الإسم الجليل.

أما صاحب الوظيفة، فهو خائض السلوك غارق في بحار الشكوك، سره مفضوح، ومن انفضح سره انسجن عقله، ومن انسجن عقله ليس له في سر الله رجحان.

وأما صاحب التقصيص، فهو يلتقط الحسنات، قال رسول الله ﷺ (من استغنى بالحسنات فهو مفلس، ومن استغنى بالغني الحمد فهو غني).

وأما صاحب الخرقة، فيؤدي البركة من غير إفادة.

وصاحب الإسم الجليل يقطع ذلك كله كلمح البصر وبما شاء بقدرة الله تعالى، هو الذي نص عليه في كتابه العزيز حيث قال : ﴿وَلِلهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[43]. وهؤلاء الذين يأخذون الإسم الجليل هم الذين يقطعون ذلك كلمح البصر أو بما شاء من قدرته جل وعز. وهم ينقسمون على أربعة أقسام : فمنهم من يعرف نفسه ولا يعرفه الناس، ومنهم من يعرفه الناس ولا يعرف نفسه، ومنهم من يعرف نفسه ويعرفه الناس، ومنهم من لا يعرف نفسه ولا يعرفه الناس. غيبهم عن أنفسهم وعن الناس، لأن المؤمنين عرائس الله، وعرائس الله لا يراهم إلا المحرم غيرة منه عليهم، دفنوا وجودهم في أرض الخمول لا يراهم إلا من نظر بنور البصيرة[44].

---

(43) قرآن كريم، **سورة الأعراف** (الآية 180).

(44) م. الصباغ، **بستان**، صص. 132-133.

فأحمد بن يوسف يرى بأن الطرق الصوفية المغربية على كثرتها، على عهده، تشترك اختصاصات مشيختها في الأصناف الأربعة التي حددها في هذا النص : فمن المشايخ من اختص بالسلوك «بالوظيفة»، وهي ضرب من ضروب الذكر، وقد تأتي كخطوة ثانية في مراحل «التلقين» الثلاث اللازمة لإشهار المريد وعده ضمن جملة إخوان الطريقة. ومنهم من يختص «بقص» شعر السالك، وهو إجراء يهم المبتدئين من الأتباع. ومنهم من يقوم بإلباس «الخرقة»، وهو أمر يعد من مراسم التنسيب المبكرة. ومنهم من اختص «بالإسم الجليل»[45] والمقصود بهذا الإختصاص، في النص، هو أحمد بن يوسف والذي اشتهر بالتلقين بالأسماء[46]. وهذه الإختصاصات جميعها تهم الإجراءات الأولى التي كان يسلك بها المشايخ المغاربة أتباعهم، بعد إعلان «التوبة» التي تعني العودة إلى الحق وهجر كل ما لا يرضي الله. ويرى المصنف في الإختصاصات الثلاثة نوعا من التعلق بالأعمال وحب الشهرة، ويقصر المشيخة الحقة على صاحب الإختصاص الرابع والأخير.

ويقر أحمد بن يوسف بضرورة الصحبة للسالك من أول خطوة له يخطوها في الطريق حتى يبلغ نهايته ويدرك قصده، تقديرا منه لمصاعب السلوك الصوفي وخطورة

(45) اشتهر الشيخ أحمد بن يوسف بالإختصاص بعلم الأسماء، «فقد فتح عليه في علوم أسماء الله تعالى وتصريفها». وتحتفظ خزانة مدرسة تلمسان بنسخة من تأليف منسوب إلى شيخ الطريقة الراشدية عنوانه «**ما جاء في شرح أسماء الله**». ومن بين هذه الأسماء «الإسم الأعظم» أو «السر» الذي لا يقف عليه إلا كبار العارفين. انظر:

M. Bodin, «Note sur Sidi M'hammed Ben Chaâ», **Bull. trim. soc. géo. arch. d'Oran**, tome 51, fasc. 184, mars 1930, p. 75.

ومصطلح «الإسم الأعظم» وارد بكتاب الجرجاني، «**التعريفات**»، ص. 34. وقد بدأت فكرة تطبيق «الإسم الأعظم» عند المغيرية (119هـ/737م)، وذلك أن المغيرة يرى أن الله لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم، فكان اسم الله الأعظم هو مفتاح الخلق، وكانت معرفته تتيح لعارفه القدرة الإلهية. وتلك الفكرة دخلت التصوف، وقد كان كثير من الصوفية مطلعين على اسم الله الأعظم، وقادرين على إتيان الكرامات. وكبار صحب الشيخ أحمد بن يوسف عرفوا كذلك بالإختصاص بعلوم الأسماء ومعاني الحروف. فتلميذه محمد بن علي الحاج الشطيبي (ت 963هـ/1556م) له تأليف في «الخط»، وقد صرف الصباغ صفحات عديدة من تأليفه في مناقشة علم «الإسم الجليل»، والذي أورد مرادفات أخرى منها علم «السر الجليل». انظر : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 16، 125؛ م. الصباغ، **بستان**، ص. 133، وما بعدها؛ ع. الجرجاني، **تعريفات**، ص. 34؛ ك. م. الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، الجزء الأول، صص. 131–132؛ الجزء الثاني، ص. 52.

M. Bodin, «Note sur Sidi M'hammed Ben Chaâ», **op. cit.**, pp. 73-97.

(46) م. م. الفاسي، **مرآة**، ص. 224.

مزالقه وعثراته، واعتبارا منه لتنوع طباع السالكين الذين يقودهم خلاله «عرفني الله بطبيعة الإنسان كلها، وهي مركبة من أنواع شتى، وهي أرضي وسماوي وهوائي وحار وبارد... ولا يخفى علي من طبائع الخلق بأسرهم طبيعة»(47)، وهذا الإعتبار يفيده كشيخ في تعيين أنسب وسائل السلوك لكل نوع من مريديه، بحسب قدرتهم على تكملة الرحلة وبلوغ الغاية. ولا يجعل أحمد بن يوسف صحبة الشيخ لمريديه تقف عند حد الصحبة لهم في الحياة الدنيا والسلوك بهم مفاوز الطريق إلى الله، بل يراها تتعدى ذلك إلى المؤازرة في القبر والعون على الصراط «فالشيخ لا يكون شيخا حتى يكون مع تلميذه في ثلاثة مواطن : عند النزع حتى يلقنه الشهادتين، وفي القبر حتى يثبته الله بالجواب للملكين، وعند العقبة وأنا فارس العقبة»(48).

فماذا يملك أحمد بن يوسف لمن أسلم إليه قياده وأودع لديه نفسه من المتشوفين والطامحين إلى الوصول إلى الله من الأتباع والمريدين ؟

أكد شيخ الطريقة الراشدية، في أقواله، بأن الوصول إلى الله يحصل من طريقين، من الطريق اللدني بالتخصيص والمنح والموهبة، وعن طريق السلوك والمجاهدة. وهو بجمعه بين الولاية والمشيخة، له القدرة على الفعل في نفوس صحبه فعلا مزدوجا في مضمار القيادة الروحية.

الإكسير

بين طريقي «الجذب» و«السلوك» نوع من التوازي : فالأولى من فعل الحق، وسمتها الكمال، وأمدها متناه في القصر، والوصول للمجذوب مضمون. والثانية من فعل الخلق، وسمتها النقص، وأمدها متناه في الطول، والوصول للسالك غير مضمون. لكن هذا التوازي ليس مطلقا أبدا، إذ يحدث ـ حينما يتعلق الأمر بالسلوك الذي اختص به أحمد بن يوسف ـ نوع من التقاطع بين فعل الحق وفعل الخلق، وتنطبق سمات الفعل الأول على الثاني، وإن اختلف الفاعل، لحصول الإستمداد للمخلوق وحدوث المد من الخالق. وهذا ما تذهب إليه الأبيات التالية، والتي قيلت في رثاء الراشدي :

(47) م. الصباغ، **بستان**، ص. 262.

(48) **المصدر نفسه**، ص. 226.

قد صار سرا وإكسيرا لذي أرب ... بقــدرة الله لا بالطبـــع والعلـــل
بذاك قد صرح التـــواتي فيـــــه إلى ... جمع من الـــفضلا بصحـــة النقـــل
سماه أحمد الـــــكبريت وذا صبـــــغ ... فانظـر مضمـن هذا اللفـظ وامتـل[49]

فأحمد بن يوسف «سـر» و«إكسير» و«كبريت» و«ذو صبـغ»، وهذه الأوصاف نجد معانيها ومدلولاتها متضمنة في العديد من نصوص البستان، وهي تشير إلى نوع الفعل الذي اختص به كرئيس في مضمار السلوك الصوفي ودليل في مجال الطريق إلى الله. وهذه الأوصاف مصطلحات يستعملها المشتغلون بالكيمياء كذلك، وهي مواد يقصد بها تغيير جوهر المعادن وتحويله. ولا شك أن هذه الأوصاف متعلقة بطريقة المغاربة في تشبيه «النفوس» بالمعادن، وتقسيمها إلى سبعة أصناف بنظام تدريجي يبدأ «بالنفس الذهبية» النقية الخيرة وهي نفس الولي، وينتهي «بالنفس الزئبقية» التي هي في ظاهرها بيضاء ساطعة لكنها في باطنها سوداء كامدة، مراوغة يستحيل الإمساك بها، وهي أسوأ النفوس على الإطلاق. والنفس الذهبية ليست كاملة، رغم أنها أفضل من الست الأخريات، وهي تكمل حين تبلغ مرتبة «الإكسير» وتصير قادرة على التأثير في النفوس الأخرى.

فأحمد بن يوسف «النفس الكاملة» أو «الإكسير» له القدرة على التأثير في النفوس السبع الناقصة، سواء كانت «ذهبية» أو «فضية» أو «حديدية» أو «نحاسية» أو «رصاصية» أو «قصديرية» أو «زئبقية»، فيصبغها بأي صبغ شاء ويعالجها أية معالجة أراد، فيستحيل الزئبق ذهبا وينقلب الذهب زئبقا. وهذا الفعل الإكسيري في النفوس له خصائص فعل الجذب، إذ يمكن صاحبه من أن يطوي «بمن شاء» من أتباعه مراحل السلوك جميعها في لمح البصر، فيوصله في لمحة إلى الله، وهذا ما يذهب أحمد بن يوسف إلى القول به صراحة «أنا ألمح بعض أصحابي لمحة فيبلغ بها مقام الأولياء»[50]، وحين «قيل له إن أبا العباس المرسي كان يأتيه البدوي في أول النهار يبول على ساقيه ولا يأتي عليه آخر النهار حتى يوصله إلى مولاه. فقال : الرجال يوصلونه في ساعة إلى الله»[51]، وذلك لأنه «صاحب الإسم الجليل، الذي

(49) المصدر نفسه، ص. 126.
(50) المصدر نفسه، ص. 245.
(51) المصدر نفسه، ص. 189.

يقطع ذلك كلمح البصر وبمن شاء بقدرة الله تعالىٰ»[52]. فطريقة الشيخ أحمد بن يوسف ضمان الوصول إلى الله، لكونه قائما على المعرفة بالله، قياما يختص فيه «بقدرته تعالىٰ» على تهوين عسر السلوك واختصار طول الطريق «وأما الذاكر العارف بالله الذي سلك طريقتنا وجد بسيرنا وسار سيرنا، فهو متوجه إلى الحق ناظر إليه بأذن واعية وأبصار خاشعة وقلوب خافتة وعقول طائشة... جسمه في الأرض وروحه متعلقة بذكر الملك الديان»[53]. وتذكر سيرته بعض الأمثلة المتصلة بتلامذته الذين ذلل لهم صعوبة الطريق إلى الله دون بذل مجهود[54].

وإذا كانت خصوصيات الولاية التي تمت لأحمد بن يوسف تتيح له كل هذه الإمكانيات في مضمار القيادة الروحية، فهذا لا يعني أنه كان يخص بها عموم أتباعه دون تمييز، بل إنه كان يقصرها على من شاء من المقربين من تلامذته، بمعنى أنها لم تكن تشكل أساس التربية التي كان يسلك بها الجمهور العريض من المنتسبين إليه، والذين كان يقودهم كشيخ لطريقة لها سلوك يحصل التدرج في مقاماته ببذل المجهود والسعي والمجاهدة.

(52) المصدر نفسه، ص. 133.

(53) المصدر نفسه، ص. 238.

(54) المصدر نفسه، ص. 5، 12، 305.

الفصل السابع
الله والوجود والإنسان

تقوم العلاقة بين المعرفة والعبادة، في الطريقة الراشدية، على مبدإ «الإحسان» كما حدده الشيخ أحمد بن يوسف لأتباعه[1]. فما هو هذا المبدأ ؟

الإحسان

اعتمد المهتمون بالمصطلحات الصوفية في شرحهم لهذا المصطلح على الحديث الذي يقول بأن الرسول ﷺ سئل يوما عن معنى مقام الإحسان فأجاب «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[2]. وقد استخلص الشيخ أحمد زروق من هذا الحديث أن مقام الإحسان ينقسم إلى قسمين :

أ ـ أن يولي الإنسان وجهه نحو الله متيقنا أنه «هو» الموجود في الوجود كله، وأن «يشهده» في كل جزء من جزئياته، وأن يحقق متطلبات الخوف والحب كليهما، إذ أن ما «يشاهده» ليس سوى جمال الذات الإلهية وجلالها في كل مظاهر الوجود.

ب ـ أن لا يستطيع الإنسان «شهود» الله، لكنه موقن بأن الله يراه. وعليه هنا أن يؤدي ما يطلبه الدين منه في مجال العقائد والعبادات، لأن الله ذاته يراه ويراقبه ويعرف كل ما يأتيه من فعل أو يتلفظ به من قول أو يجول بخاطره من فكر.

(1) هذا ما ذكره عبد الحق المطهري في مرثيته :

سمعتـــه قائـــلا لي إن مذهبنــــا   أن نعبـــد الله إحســـانـــا بلا علـــل

م. الصباغ، **بستان**، ص. 128.

(2) ع. الجرجاني، **التعريفات**، ص. 11. وكذلك :

Titus Burckhardt, **Du Soufisme, introduction au langage doctrinal du Soufisme**, Alger-Lyon, 1951, p. 60, n. 1, et p. 67; même auteur, **Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam**, Paris, 1969, pp. 116, 141, 151 et 170.

ثم يعلق زروق على هذين القسمين بأن الأول منهما هو مرتبة العارفين التي يطوق بها الشاذلية، والثانية هي رتبة ما دونهم[3]. ومقام الإحسان الذي جعله تلميذه أحمد بن يوسف عماد العبادة في المذهب الصوفي الذي ابتدعه، ينتمي إلى القسم الأول دون الثاني، والذي يختص به العارفون دون سواهم، وإن كان يختلف معه فيه في مسألة وجود تحقيق الخوف والحب.

وهكذا يكون مبدأ الإحسان، في الطريقة الراشدية، الدعامة التي يقوم عليها بنيانها النظري برمته، والتي تستند إليها كذلك المفاهيم الكبرى والتي بنى عليها أحمد بن يوسف نظرته إلى الطريق الصوفي، والمتصلة بالله والوجود والإنسان.

وقبل الخوض في تفصيلات هذا المبدأ، لابد من الإشارة إلى أن دقائق الطريقة الراشدية وجزئياتها، وكثافتها وتعقيداتها، كامنة في ثنايا الرسائل التي كان الشيخ أحمد بن يوسف يبعث بها إلى «الخاصة» من تلامذته. وقد انتبه الصباغ لما تحمله بعض هاته الرسائل من عميق الفكر والنظر مما يتناسب والمستوى العلمي الرفيع للمرسل إليه، والذي يحسن التعمق في تعابيرها وتحليل مصطلحاتها واستخراج المعاني المقصودة منها، فكان يعلق عليها بقوله «انظر يا فقيه ما تحت هذا الكلام من العلوم والمعاني التي لا تحصى ولا يعرفها إلا من ذاقها»[4]. وعليه، سنشرع بتحليل الرسائل التي بعث بها أحمد بن يوسف إلى تلميذه موسى بن منصور البلاداوي، وهو أحد مشايخ مازونة المعتبرين، وقد كان شيخه يحليه في رسائله إليه بـ«الولي» و«العارف»، وقبل ذلك نثبت فيما يلي نصوص الرسائل الثمانية التي كتب بها إليه بحسب ترتيبها بـ«**البستان**» :

الأولى : «الحمد لله والصلاة والسلام على مولانا رسول الله.

من عبد الله أحمد بن يوسف إلى الأخ في الله والحبيب في الله تعالى الفقير سيدي موسى بن منصور البلاداوي.

بعد سلامنا عليكم والسؤال عنكم، وعن أحوالكم أجراها الله على وفق مرادكم، فقد انتهى إلينا مكتوبكم وعلمنا ما أنتم عليه في جانب الله وفي جانبنا نفع الله الكل

(3) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 204.

(4) م. الصباغ، **بستان**، ص. 216.

بما قصد : وأعانه على ما جد له وطلب، والحمد لله على خيركم وعافيتكم ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[5].

عليك بالتوكل على الله، والرجوع إلى الله، والإستناد إلى الله، والتعرض لنفحات الله، والمحبة لأولياء الله، ولازم ذكر الله، وأترك ما سوى الله، ولا تكن بكلام غيره لافظا، وأصدق مع الله يريك العجب، وكن بربك ولا تكن بغيره، واسكن الأرض بجسمك والعلى بروحك، وكن روحانيا ولا تكن جثمانيا، وكن لنفسك حرا ولا تكن لها عبدا، وغب عنك وعن غيبتك بمشاهدتك كيف شاء وكيف أراد، وارحل من الأكوان لمكونها تفز بالمقام الأعلى».

الثانية : «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. وعليكم السلام والرحمة والبركة.

أخونا في الله سيدي موسى بن منصور، قد انتهى إلينا مكتوبكم، وعلمنا ما أشرتم إليه. عامل الأشياء على ظاهرها مع موافقة الشريعة، وكن على حذر من أجرافها وحيلها وغوائلها، وعاشر الذين يخشون الله، به تجد ما عنده، والسلام»[6].

الثالثة : «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

من عبيد الله الفقير إلى رحمة الله المتعلق بأذيال أولياء الله أحمد بن يوسف، أصلح الله حاله وبلغ فيما لديه أمله، إلى الأخ في الله والمحب في الله سيدي موسى بن منصور.

بعد سلامنا عليكم، والسؤال عنكم وعن أحوالكم أجراها الله على وفق المراد، فقد انتهى إلينا مكتوبكم، وعلمنا منه ما أشرتم إليه من بحر وبحور، وغرق وحيرة ودهشة وغير ذلك، ما لبثت معه ما دمت تلاحظ ما سواه حتى تغيب عنك وعن غيبتك في حضوره، وتكون حيا بحياته موجودا بوجوده صحوا في صحوه تقول أنا ولا غيري به لا بك. والسلام عليكم والرحمة والبركة».

الرابعة : «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أكرمكم الله وزادكم عزا وشرفا.

(5) قرآن كريم، **سورة إبراهيم** (الآية 9).
(6) م. الصباغ، **بستان**، ص. 229.

مقام الأخ في الله والحبيب في الله سيدي موسى بن منصور، بعد سلامنا عليكم، قد انتهى إلينا مكتوبكم، وعلمنا ما أنتم عليه في مقصد. نحن على خير مع ربي، الحمد لله والشكر لله، ومراده منا ترك المراد إذا وجدتم، أو وجود وجوده غيره، إلا فلا مراد، وكن بلا وجود تكن موجودا، وافهم. والسلام عليكم والرحمة والبركة».

الخامسة : «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. وعليكم السلام والرحمة والبركة.

سيدي موسى بن منصور. قد انتهى إلينا مكتوبكم، وعلمنا منه القصد، وحجة الحرث الحرث حيث نزلها الله تنزل، ليس لغيره وجود حتى يختار، والعارف لا يكدره شيء، إذ ليس معه سواه حتى يكدره، ولا وجود مع وجود مولاه، كما لا يصفه كل شيء إذ لا شيء هناك، والكلام فيه طويل عريض. والسلام عليكم والرحمة والبركة».

السادسة : «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أكرمكم الله وتولاكم بخير وعافية.

أخونا وولينا وحبيبنا في الله سيدي موسى بن منصور.

بعد سلامنا عليكم، فقد انتهى إلينا مكتوبكم وعلمنا منه ما أشرتم إليه. الحال معروف، اذكر ربك حتى تغيب، واذكره حتى تغيب وتحضر، واذكره حتى تغيب ولا تحضر، واصدق مع الله يريك العجب، ولا تنظر لشيء دونه. قال الله تعالى ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[7]، والمأمورات كلمة عبودية لا شيء ولا على شيء، وأصل الموجود صلاة الجنازة»[8].

السابعة : «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. أكرمكم الله وتولاكم بخير وعافية.

مقام الأخ في الله والحبيب من أجله سيدي موسى بن منصور.

(7) قرآن كريم، **سورة الأنعام** (الآية 92).

(8) م. الصباغ، **بستان**، ص. 230.

بعد سلامنا عليك وعلى أهل داركم، لا زيادة إلا الخير، وزيادة في الحبيب. ونعرفكم على النهج الأول وعليه المعول، واسكن الأرض بجسمك والعلى بروحك إن وجدت محسوسا وإن غيب عنه فبخ بخ. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

الثامنة : «الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعليكم السلام والرحمة والبركة.

وبعد، فقد لمحنا المكتوب، وعلمنا القصد، فعلى العبد بالأسباب وعلى الله بفتح الباب. واترك عنك العلائق تأتيك من ربك الحقائق، وارحل بربك إلى ربك، ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ ٱلْمُنْتَهَى﴾[9]، وافهم. ولكل وضع وضوع، ولكل خضوع رجوع، ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَّشَاءُ، وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾[10].

والسلام عليكم والرحمة والبركة»[11].

فموسى بن منصور البلاداوي التلميذ كان يراسل شيخه أحمد بن يوسف في مسائل متشابكة كانت تعرض له أثناء رحلته الروحية التي «غرق في بحرها وبحورها» وأصابته «حيرة ودهشة»، وهذا باعتباره دليله الذي يعود إليه في كل ما يتعلق بتطوره الروحي ويطلعه على أحواله ويكشف له عن أسراره. والأجوبة التي كان يرد بها الشيخ على تلميذه، والتي حفظ لنا البستان ثمانية منها، يمكن اتخاذها منطلقا للوقوف على الأسس النظرية للطريقة الراشدية، والتي تصدر عنها الأفكار والتصورات التي تتضمنها هذه الرسائل.

الألوهية والربوبية

عند ذكر الله، والذي يتردد في معظم ما سطره أحمد بن يوسف لتلميذه المذكور، نجد الشيخ يستعمل من الأسماء الحسنى «أسماء الذات» القاصرة على الهوية بعينها، ولا تتعلق بشيء سوى الله وحده، ولا يتشبه بها أحد من الخلق، فهي خاصة بالله خصوصية مطلقة. فاسم الله هو أجل الأسماء وأخصها، وهو يحوي جميع معاني

(9) قرآن كريم، **سورة النجم** (الآية 41).
(10) قرآن كريم، **سورة آل عمران** (الآية 73).
(11) م. الصباغ، **بستان**، ص. 231.

الألوهية والربوبية، وليس ثمة شيء في الوجود كله يمكن أن يشارك في هذا الإسم بأي معنى من المعاني[12].

وإلى جانب هذا الإسم المطلق، يستعمل أحمد بن يوسف اسم «الرب» كذلك، وهو يروم من استعماله للصفتين التمييز بينهما : فالألوهية خاصة بالله، كما هو، هو كان ويكون وسيكون الله، بكل مستلزمات الألوهية، بصرف النظر عن خلقه للعالمين أو عدم خلقه لهما. في حين تعني الربوبية، ضمنا، خلق شيء ما، حتى يتحقق معناها.

والربوبية إدراك من العبد بحدوث الوجود كله وخلقه : فالكون مخلوق دنيا وآخرة، والأعمال مخلوقة شرائع ومذاهب. والإنسان حين يقف موقف العبودية تجاه الرب، فإن العلاقات والعلائق التي تشده إلى كل ما هو مخلوق ينبغي أن تتلاشى «اترك ما سوى الله»، ورحلته يجب أن تكون «من الأكوان لمكونها»، وأن تكون بالله لا بغيره، وبالروح لا بالجثمان.

والعبودية هي درجة عليا من درجات الوجود، لأنها تعني التحرر الكامل من كل ما يصرف القلب عن توجهه إلى الحق، من كل ما هو مخلوق في ذات الإنسان وخارجها، حيث لا معاتبة أو منازعة لأن الله وراء كل فعل وكل خلجة وكل لفظة، ولا نفع لاعتماد الأفعال لأن الإعتماد على المخلوق حجاب عن الخالق، والقصد كشف الحجاب، والعبادة الحقة تكون إحسانا بلا علل، وعلى رأسها الكون الأخروي، وترجي الثواب وخوف العقاب.

وباختصار، فإن أحمد بن يوسف يرى بأن موقف العبودية تجاه الربوبية يتلخص في التوجه الروحي الخالص إلى الخالق والإستغناء الكلي عن المخلوق.

النفـــس

يقيم أحمد بن يوسف، في أقواله ورسائله، تعارضا بين «النفس» و«الروح» و«القلب» معا : «فالنفس» في نظره هي عنصر الشر في تكوين الإنسان،

---

(12) انظر تصنيف الأسماء الحسنى عند : ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 216–218.

و«الروح» و«القلب» هما محل الطهر والنقاء ووسيلة الخلاص بالنسبة للإنسان، ويجعل «الروح» في مرتبة أعلى من «القلب»[13].

وتمثل «النفس» و«هواها» مع «الشيطان» و«الدنيا» الأخطار الثلاثة المحدقة بالسالك في رحلته إلى مولاه، بل إن النفس تأتي على رأس هذه الأخطار، لأنها هي التي تقنع الإنسان ـ عن طريق الهوى ـ أن يتبع الشيطان ويفتتن بالدنيا، سلاحها في ذلك الجدل النفسي، والذي تزين به كل خطيئة وتقلب به الشر خيرا، «فالنفس والشيطان والهوى كلاب الله، إن اشتغلت بمولاك صرفهم عنك برفق، وإن غفلت عن مولاك سلطهم عليك. ومن أراد النجاة فليلزم ذكر الله والتوجه إلى أمر الله في كل شيء»[14]. وإذا كان أحمد بن يوسف قد التجأ إلى تشبيه «النفس»، في هذا النص، تشبيها حسيا، فإنه يتحدث عنها حديثا آخر أكثر تجريدا وأروع وصفا «واعلم أيها الأخ الكريم أن الدنيا بحر، والتقوى سفينة، وشهوات النفس عواصف، والآخرة ساحل، والناس في سفر. فمتى هال البحر بالعواصف وخيف على السفينة الغرق، وجعل الناس يرمون المتاع لتخف السفينة، فأول ما ترمي أنت من السفينة نفسك. فإن فعلت سكنت العواصف، وطاب البحر، واستقام جريان السفينة، فتخرج إلى الساحل برأس مالك سالما»[15].

فالنفس التي يقصدها هي «النفس الأمارة»، والتي قد تدفع بالإنسان إلى الوقوع في «الشرك» بالله، بما تسول له من معاتبة على ما سيقع من فعل، ومنازعة فيما حدث من فعل، واعتماد على ما يقوم به من عمل[16].

وبعد وصف أحمد بن يوسف لعيوب النفس ونقائصها : من انغماس في الشهوات، وتشوف إلى العلائق، وتعلق بالأعمال، وبحث عن العلل، وهي عقبات تكود القلب والروح في توجههما إلى الخالق. يصف دواء النفس ويعين سبل معالجتها عن طريق المخالفة والإذلال والمحاسبة والنصب، وهو علاج ينتهي إلى حال «الإماتة» بالنسبة لنفس «العارف»، وإماتة النفس تختلف عن حال «الخمود» التي هي حال يكون فيها الشيء ساكنا لكنه كامن في الوقت ذاته، والإماتة تفيد القضاء عليه

(13) م. الصباغ، **بستان**، صص. 208 و209 و214.

(14) **المصدر نفسه**، ص. 209.

(15) **المصدر نفسه**، ص. 210.

(16) **المصدر نفسه**، ص. 207.

وإفناءه : «إن دواء النفس في دائها، وعزها في ذلها، وحياتها في موتها، وقوام سفرها في تركها، ونجاتها في سجنها، وربحها في محاسبتها، وهلاكها في شهوتها، وبعدها في إرادتها، وحجابها في راحتها، وراحتها في تعبها. فمن زجرها عن الشهوات زالت عنه ظلمات الكون، وظهر له نور الغيب، ومن عقلها عن العلائق انكشفت له الحقائق، ومن صانها من العلل برزت له القدرة، ومن قطعها عن الطمع رسخت له المحبة، ومن منعها من إرادتها شاهد أسرار الغيب ورفع له منصب الولاية»[17].

ورغم أن هذه الأفكار تتصل، في ظاهرها، بما قاله الشيخ زروق في شأن «النفس»[18]، إلا أن فهمها على الوجه الذي يقصده أحمد بن يوسف، لن يتأتى إلا إذا وقع النظر إليها في سياق موقفه من كل ما هو مخلوق : فما دامت «النفس» مخلوقة ومتعلقة «بالجثمان» المخلوق، وما دام العلاج الذي تداوى به «عمل» من «الأعمال المخلوقة... ومن اعتمد على المخلوق فهو محجوب عن الخالق سبحانه وتعالى... ولتكن همة العبد إلى خالق الأعمال»[19]، فإن الشيخ أحمد بن يوسف لا يعين لأتباعه ومريديه سلوكا خاصا برياضة النفس، ولا يطالبهم بالكلف والمجاهدات التي تنبني عليها «الطريقة» عادة من تعب ومشقة وسهر وجوع[20]، بل ينصحهم

(17) **المصدر نفسه**، ص. 210.

(18) إن موضوع «النفس» في الطريقة الزروقية، على وجه العموم، يجب أن تفرد له دراسة خاصة، لما أولاه الشيخ أحمد زروق من عناية واهتمام، إذ خصص صفحات عديدة من مؤلفاته لشرح عيوب النفس ووصف طرق علاجها كما نظم في هذه العيوب «رجزا». ولما لاحظنا من انصراف كبير أتباعه بالمغرب، وهو أبو إسحاق إبراهيم بن علي الزرهوني المعروف بأفحام (ت 926هـ/1520م) إلى مسلك «الملامة» الذي يقوم أساسا على موضوع «النفس»، وللظهور الملحوظ الذي عرفه المذهب الملامتي بالمغرب خلال النصف الأول من القرن 10هـ/16م. مما يسوغ التفكير في دراسة الصلة بين الزروقية والملامتية في هذه الحقبة من تاريخ التصوف المغربي. انظر : ع. نجمي، «من تاريخ التصوف المغربي في القرن العاشر الهجري : الملامتية»، **مجلة تاريخ المغرب**، السنة الأولى 1981، العدد الأول، صص. 15-57.

(19) م. الصباغ، **بستان**، ص. 207.

(20) لاحظ Bodin ميل أحمد بن يوسف إلى اليسر في السلوك، وإن كان قد بنى ملاحظته هاته أثناء تحليله للجواب الذي حرره الراشدي في طريق الجذب. وقد أول الأمر بتعاليم الطريقة الشاذلية الأم والتي مدارها على الشكر والفرح بالمنعم من غير مشقة ولا كلفة : «وبالجملة فالرياضة فيها بتعلق القلب بالله عز وجل، والدوام على ذلك وإن كان الظاهر غير ملتبس بكبير عبادة، ولذا كان صاحبها يصوم ويفطر ويقوم وينام، ويقارب النساء، ويأتي بسائر وظائف الشرع التي تضاد رياضة الأبدان». انظر :

M. Bodin, **Notes et questions**, p. 151, n. 1 et 4.

بالتعلق بالله والتوجه بالقلب والروح إليه، فمراقبة «النفس»، في الطريقة الراشدية، مراقبة روحية خالصة أساسها موقف العبد من الرب والإشتغال بالخالق لا بالمخلوق.

وهكذا، فإذا كان «تخفيف المعدة من الطعام» من الأصول التي تداوى بها «النفس» في الطريقة الزروقية[21]، وهو أصل يستعان به ـ فيها كذلك ـ في معالجة «القلوب» المريضة بشرط ألا يؤثر في البدن أو يوذي الذهن[22]، فإن الشيخ أحمد بن يوسف حينما «قيل له إن شيخ المشايخ سيدي أبا مدين قال إن تلميذي يلازم الجوع حتى يصير كالشبابة. قال تلميذي كالنفض لا يدوي إلا بالدك»، «معناه يأكل كثيرا»[23].

ودعوة أحمد بن يوسف إلى مراقبة «النفس» بالتوجه القلبي والدائم إلى الله، تقودنا إلى دراسة الواسطة السلوكية الرئيسية في الوصول إلى الله ـ في الطريقة الراشدية ـ والتي تعين السالك أثناء توجهه المباشر إلى الرب وهذه الواسطة قد تكرر ذكرها في رسائل الراشدي إلى البلاداوي، كما جاءت الإشارة إليها خلال حديثه عن النفس، وهي «الذكر».

الـذكـر

يحتل «الذكر»[24] قسطا وافرا من تراث الشيخ أحمد بن يوسف، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية «الذكر» في الطريقة الراشدية على وجه العموم[25] وقد

---

(21) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 182.

(22) **المرجع نفسه**، ص. 245.

(23) م. الصباغ، **بستان**، ص. 238.

(24) «الذكر» لغة ذكر ما نُسيَ. وقد فسر الصوفية قول الله ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ فقالوا إن حقيقة الذكر أن تنسى ما سوى المذكور في الذكر، بمعنى إن نسيت ما دون الله فقد ذكرت الله، وهذا رأي بعض الصوفية الذين يكون ذكرهم صمتا وتفكرا فيعتبرون أنفسهم يذكرون وهم لا يقولون شيئا. ويروون حديثا عن الرسول ﷺ، قال «صدق المفردون. قيل وما المفردون ؟ قال الذاكرون والذاكرات» وسموا بالمفردين لأن لا شيء آخر معهم سوى ذكر الله. قال الجنيد :

ذكــــرتك لا لأني نسيـــــتك لمحة وأيسر ما في الذكــر ذكــــر لساني

إرجع إلى ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 226.

(25) يقول الشيخ محمد بن ناصر (ت 1085هـ/74ـ1675م) : «وإنما طريقتنا الذكر»، والطريقة الناصرية راشدية ـ زروقية. انظر : م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 58.

أكد أحمد بن يوسف على أن «الذكر» له أصل في الكتاب والسنة، إبعادا لشبهة الإبتداع والحدوث عنه لأهميته في الطريقة، ونسبة الذاكرين الله تعالى فمن الكتاب والسنة : قال الله جل وعلا ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً﴾[26]. الذكر على إطلاقه بالجهر والسر فالجمع والإنفراد، قائما على جنبه، طاهرا أو جنبا، وكثير في طلب الله. ومن السنة عن رسول الله ﷺ : «اكثروا من الذكر حتى يقول المنافقون وإنكم مراءون»، وقال ﷺ : «إن القلوب يصدو (كذا) كما يتصدو (كذا) الحديد، قيل : وما جلاؤه ؟ قال : ذكر الله»، وقال ﷺ : «ما من قوم يذكرون الله تعالى لا يريدون بذلك إلا وجهه، إلا وناداهم مناد قوموا مغفور لكم قد بدلت سيئاتكم حسنات»، وكثير مما لا يخفى على أهل العقول[27].

وإذا كان أحمد بن يوسف يوصي، في هذا القول، بمطلق الذكر ما يكون منه صمتا وسرا وما يكون منه جهرا، وما يقوم به الذاكر فردا وما يذكر جماعة مع إخوان الطريقة، مسويا في دعوته إلى الذكر بين حال الذاكر من الطهارة أو الجنابة. فلا شك وأنه كان يوثر الذكر بالجمع والجهر[28]. وقد كتب في اجتماع الفقراء الذاكرين لله بالجهر في حلق الذكر ما نصه :

> نقل ابن الفكهاني عن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ دخل المسجد فوجد مجلسين أحدهما يذكرون الله والآخرون يتفقهون في الدين، فقال ﷺ كلا المجلسين على خير. ومعلوم قطعا أنهم لا يجتمعون ويذكرون سرا، بل يذكرون جهرا، وإلا فلا فائدة في اجتماعهم. ومن الشفاء لابن سبوع عن النبي ﷺ أنه قال : إن للمساجد أوتاداً جلاسهم الملائكة، إن غابوا تفقدوهم، وإن مرضوا عادوهم وزاروهم ورحبوا بهم، وإن طلبوا حاجة أعانوهم في قضائها. فإن جلسوا للذكر حفت بهم الملائكة إلى عنان السماء، بأيديهم قراطيس الفضة وأقلام من الذهب يكتبون الصلاة على النبي ﷺ والذكر والدعاء والتسبيح والتهليل، ثم يقولون لهم اذكروا الله رحمكم الله، كثروا رحمكم الله، زيدوا رحمكم الله. فإذا استفتحوا في الذكر فتحت لهم أبواب السماء واستجيب لهم الدعاء، وأطلت عليهم الحور

(26) قرآن كريم، **سورة الأحزاب** (الآية 41).

(27) م. الصباغ، **بستان**، ص. 233؛ انظر كذلك، ص. 216.

(28) أكد الصباغ اقتصار إخوان الطريقة الراشدية، في وقته، على الذكر بالإنجماع والجهر. **المصدر نفسه**، ص. 92 وما بعدها.

العين، وأقبل الله إليهم بوجهه الكريم، ما لم يخوضوا في حديث غيره أو يفترقوا[29].

وعلى العموم، فإن الشيخ أحمد بن يوسف كان يوصي بالذكر في معظم ما كتب به إلى أتباعه الآحاد منهم والجماعات[30]، ويحث على الذكر بالسر والعلانية.

وأنواع «الذكر» أربعة وهي : الذكر بـ«ـالقرآن الكريم» وبـ«ـالأسماء الحسنى» وبـ«ـالشهادتين» ثم بـ«ـالورد». وأحمد بن يوسف قد اشتهر بالذكر بـ«ـالأسماء الحسنى»[31]، وقد ذكر الصباغ إحدى صيغه وهي صيغة الذكر بلفظ الجلالة «الله» دون سواه، وهي صيغة يشتغل بها المريد بعد ظهور ثمرات مراحل الذكر السابقة وأولها الذكر بصيغة الشهادتين، ومعلوم أن الجهر والإنجماع لازم في هذا النوع من الذكر[32].

ويقسم أحمد بن يوسف «الذكر» بحسب العضو الروحي أو المادي، من الذاكر، والذي يقوم بالذكر ويختص به : «الذكر ينقسم على ثلاثة أقسام : ذكر اللسان وذكر القلب وذكر الجوارح :

---

(29) **المصدر نفسه**، ص. 266.

(30) **المصدر نفسه**، صص. 218 و234 و237. وقد أثبت عبد الحق المطهري انقطاع شيخه للذكر في حياته واعتناءه بدعوة الأتباع إليه :

قد انقطـــع لذكـــــر الله خالقنــــــا	**لذاتــــــــه وعلى مولاه يتكـــــــــل**
وكان يدعـــو لبـــاب الله جملتنـــــا	**وهـــو بالذكـــر للـــرحمن في شغـــل**
فصرت آمرهـــم بالذكـــــر مرتجيـــــا	**بجدهـــم حبهم للعلـــــم والعمــــــل**
والذكر يدعـــو إلى حب الإلـــــه كما	**تدعـــو محبتــــه للديـــن بالعجــــل**
ثم الـــدوام على ذكـــر الإلـــــه كما	**يليـــق والزهـــد والتـــقصير للأمـــل**

المصدر نفسه، صص. 125 و128 و129.

(31) ذكر الحسن الوزان أن الشيخ (أحمد بن يوسف) لم يكن يكلف أتباعه بأي نوع من المجاهدات أو الكلف والتي تزيد عن الصلوات الخمس المفروضة، عدا أنه كان يوظف لهم أذكارا بالأسماء الحسنى يذكرون بها عقب كل صلاة. وأوعز ما عاينه من كبير اعتقاد ومحبة أتباعه فيه إلى تأثير السحر، ما دام لم يأت ـ في نظره ـ بفعل أو يدل بقول أو يبدع جديدا سوى هذا الذكر بالأسماء، انظر :

J. L. L'Africain, **Description de l'Afrique**, t. II, pp. 340, 341.

(32) لا نعثر بالبستان على أي أثر «لوظيفة» أحمد زروق، على الرغم من الإنتشار الواسع الذي عرفته والقبول الجسيم الذي حظيت به، بحيث كانت موضوعا لأكثر من عشرين تعليقا وشرحا ونظما في المغرب والمشرق وكان يذكر بها كل يوم الآلاف من أتباع الطريقة الزروقية وغيرها من الطرق الصوفية. للوقوف على نصها، انظر : ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 190–193.

فذكر اللسان بعشر حسنات. قال الله العظيم ﴿مَنْ جَاءَ بِٱلحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[33].

وذكر القلب بسبعين حسنة.

وذكر الجوارح لا يعلم ثوابه إلا الله. قال عز من قائل ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا ٱلْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾[34]. هذا كلامه على جبل جامد، فما بالك باسم الله إذا نزل على قلب متحرك شائق مشتاق هائم في بحر محبوبه، أحاط به الوجد وذهب عقله، كيف لا يهتز ويرقص، كيف يسكن قلبه وقد أحاط به الوجد وكذلك الجوارح»[35].

وهذا تقسيم يفيد بأن هناك تراتبية في الأذكار، في الطريقة الراشدية، فالقسم الأول «للعامة» من الأتباع، والثاني «للأولياء»، والثالث «لأهل التخصيص». وقد شبه أحمد بن يوسف مفعول **القرآن** في الجبل، كما جاء في الآية، بمفعول «الذكر بالإسم» في «القلب»، ووجه الشبه أن الخشية والتصدع اللذين يحصلان للحجر الجامد من نزول كلام الله عليه يماثلان الحركة والإهتزاز اللذين يحصلان للقلب عند نزول الإسم عليه. وهو لا يقصد من استشهاده بالآية المذكورة القول بالذكر بـ«**سالقرآن**»، لأن هذا الضرب من الذكر يؤدي إلى خوف الله وهو ما يعادل «القبض» في الإصطلاح الصوفي، ثم إلى الطمأنينة والرجاء وهو ما يعادل البسط، ولا يؤدي بأية حال إلى ما قال به أحمد بن يوسف من الحركة والإنزعاج.

والأعضاء القائمة من الإنسان بالذكر تتربص بها «الغفلة»، والتي يقسمها أحمد بن يوسف بحسب هذه الأجزاء الثلاثة : «الغفلة على ثلاثة أقسام : غفلة باللسان وغفلة بالقلب وغفلة بالجوارح.

أما غفلة اللسان فهي الإنقطاع عن الذكر والإشتغال بقيل وقال مع عدم الإنتباه.

وأما غفلة القلب فهي الغفلة عن التوجه إلى أمر الله في كل شيء.

---

(33) قرآن كريم، **سورة الأنعام** (الآية 161).

(34) قرآن كريم، **سورة الحشر** (الآية 21).

(35) م. الصباغ، **بستان**، ص. 209.

وأما غفلة الجوارح فهي الغفلة عن النظر إلى الوجود في كل لحظة.

كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما هو عليه. من عرف الأشياء من رب الأشياء عرف، ومن عرف الأشياء من الأشياء تلف. ومن كانت همته إلى الله فقد ضمن له الوصول، وأي جهل لمن كانت همته إلى غير الله. وأي عرف لعارف يقف مع غير الله، أبت همة العارفين أن تقف مع غير الله»[36].

و«الذكر»، في الطريقة الراشدية، أحد وسائط «الوصول» اللازمة بتوسطه بين «القلب» و«النور» : فالقلب محل المعرفة ومستقر النور، والذكر وسيلة تطهيره وتنقيته واستجلاب النور إليه «فالذكر بساطه العمل الصالح وثمرته النور»[37]. و«النور» هو غاية الذاكر، وثمرته «المشاهدة» التي هي سبيل «المعرفة» التي توصل إلى الله ــ وهكذا يكون «الذكر» أرقى وسائل الطلب والرجاء التي تعين السالك على تلقي النور وبلوغ الغاية واحتلال أعلى «المقامات».

الفنـاء

مقام «الفناء» ثمرة من ثمار «الذكر». وأحمد بن يوسف يقول ذلك في كتابه إلى تلميذه البلاداوي «اذكر ربك حتى تغيب، واذكره حتى تغيب وتحضر، واذكره حتى تغيب ولا تحضر»[38]. و«الغيبة» هي غيبة «القلب» عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه بما يرد عليه من الحق إذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه وعن الخلق[39]. وهو ما يسمى بـ«ـالفناء»، وهو ذروة «المعرفة» التي يرى الإنسان معها كل شيء ظلمة بجانب «النور»، وعدماً بجانب «الكائن» وهو الله، فلا يلتفت إلى شيء سوى «الحق» وحده.

وأحمد بن يوسف لا يرى «للفناء» حدودا «اذكر ربك حتى تغيب، واذكره حتى تغيب وتحضر، واذكره حتى تغيب ولا تحضر»، فتواتر «الغيبة» و«الحضور»

---

(36) **المصدر نفسه**، ص. 208.

(37) **المصدر نفسه**، ص. 235.

(38) **المصدر نفسه**، ص. 230.

(39) ع. الجرجاني، **تعريفات**، ص. 169.

هذا يفيد تدرجا في المعرفة والفناء والوصول؛ فكلما ازدادت معرفة الإنسان بالله زادت درجة وصوله إليه، وكلما أفنى نفسه فيه كلما سعد برؤيته وشهوده. فالمسألة إذن متشابكة يرتبط فيها الذكر بالمعرفة والفناء، وبالوصول والشهود والرؤية في تتابع منسجم لا متناه.

والذاكر، بتوقله في معراج السلوك حتى يفنى عن كل ما سوى الله، يبلغ أعلى مقامات الصوفية وهو مقام «الوجد» عند الشيخ أحمد بن يوسف.

الـوجــد

عندما يبلغ الإنسان مقام «الفناء» تنشأ بينه وبين الله علاقة، عبر عنها أحمد بن يوسف بمصطلح «الحب» تارة[40] وبمصطلح «الوجد» تارة أخرى[41] فالعبد «الواصل» حين «يشهد» ربه و«يفنى» فيه لا يبقى ثمة مجال لشيء آخر في علاقته بالذات الإلهية سوى «الحب» أو «الوجد» الذي يعبر عن الحب الشديد العنيف، وهو أحد العناصر الضرورية «للشطح».

وباعث «الوجد»، عند الشيخ أحمد بن يوسف، «الذكر» الذي يحصل عنه «وارد» يصفه بأنه «حال طارق وآخره حال خارق وخبر واثق»[42]. ونوع «الواردات» حاسم في تحديد حال «الواجد»، فمنها ما يوجب «السكون» ومنها ما يوجب «الحركة»[43].

وأحمد بن يوسف من الصوفية القائلين بأفضلية الحركة والإنزعاج والإضطراب، وهو ــ كما سنرى ذلك ــ شيخ ذو شطحات عبر عنها وقد قوي وجده. وهو ينصح «الواجدين» من أتباعه بعدم تكلف السكون إذا كان الوارد عنيفا وموجبا للحركة، وفي ذلك يقول : «وجدت في الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال (إذا ثبت الود سقط التكليف. قالوا ما معناه يا رسول الله ؟ قال الود حلاوة المذكور في

---

(40) م. الصباغ، **بستان**، ص. 208.

(41) **المصدر نفسه**، صص. 206 و208.

(42) **المصدر نفسه**، ص. 235.

(43) للوقوف على مختلف آراء الصوفية في السكون والحركة في الوجد، انظر : ع. بدوي **شطحات الصوفية**، ص. 11 وما بعدها.

قلب ذاكره، وأما إسقاط التكليف في ساعة الذكر بالهز والرقص والتصفيق وما أشبه ذلك). ولهذا إشارته ﷺ بإسقاط التكليف فقط، لأن الوجد ينقسم على أقسام الجوارح : فما نزل على الرأس اهتز به، وما نزل على اليدين مزق بهما، وما نزل على الرجلين شطح بهما، وما نزل على القلب غشي عليه. وهذا من أقسام الوجد، ومن عاتب أحدا من هؤلاء فقد بارز حكم الله بالمحاربة»[44].

الوجود

حينما يبلغ الإنسان مقام «الوجد»، وهو أقصى درجات الدنو من الله، حيث «يهيم قلب المحب في بحر محبة محبوبه»، فإن «الوجود» كله يستحيل «عدما» بجانب وجوده الحق. وإذا كان الطريق الصوفي رحلة إلى خالق الوجود، فإن هذه الرحلة لا تؤتي أكلها إلا إذا كانت خالصة من النظر إلى كل موجود خلا الله تعالى، «رحلة من الأكوان لمكونها» لا من «الأكوان لمثلها».

ويعبر أحمد بن يوسف عن «الوجود» باسم «الكون»، ولا يستثني في ذلك الآخرة عن الدنيا، ويرى بأنه عدم لأنه مخلوق، ولأن «ظاهره كباطنه، كان الله ولا شيء معه»، بمعنى أنه لا شيء موجود في الحقيقة إلا الله. وينصح بالتحرر من كل ما يصرف عن التوجه إلى خالق الأكوان ومبدعها، من كل ما هو مخلوق في ذات الإنسان، وفي الدنيا والآخرة، ويدخل «الأعمال» في دائرة المخلوق ويقول بعدم اعتمادها.

الأعمال

يقول أحمد بن يوسف : «الشرك ينقسم على ثلاثة أقسام : معاتبة ومنازعة واعتماد.

أما المعاتبة، فقد تعاتب نفسك فيما تفعل غدا، وتنسب التأثير لنفسك، ونسيت الفعال لما يريد سبحانه وتعالى، وهذا من أعظم الشرك.

وأما المنازعة، فقد تنازع فيما نفذ فيه حكمه وانبرم أمره، وتذهب أعماركم في قولكم لولا، وهذا من أعظم الشرك أيضا.

(44) م. الصباغ، بستان، ص. 206.

وأما الاعتماد، فهو الاعتماد على الأفعال، قال الله العظيم ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[45]، والأعمال مخلوقة، أي والله خلقكم وخلق أعمالكم، ومن اعتمد على المخلوق فهو محجوب عن الخالق سبحانه وتعالى. وأما ما يكون عليه العمل ما أمر به المولى جل جلاله يفعله العبد من غير اعتماد، ولتكن همة العبد إلى خالق الأعمال.

وهذه الأقسام التي ذكرنا هي من حظ النفس والهوى والشيطان، وهم يختالون العبد من باب الطاعة ومداواة ما يخفى صعب علاجه، قال الله العظيم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾»[46].

ورأي أحمد بن يوسف في الأعمال يتصل بخصائص السلوك الذي يقود به أتباعه، وهو سلوك «روحاني» خالص، وقد أكد عليه فيما سطره إلى تلميذه البلاداوي، غير ما مرة، «واسكن الأرض بجسمك والعلى بروحك، وكن روحانيا ولا تكن جثمانيا»[47]، ولم يكن يأخذ فيه بعين الاعتبار المجاهدة «الجثمانية» وعلى رأسها الجوع أو التقليل من الطعام على أقل تقدير، كما كان يبيح إسقاط الكلفة عند التواجد بالشطح والاهتزاز والتمزيق.

هذا على مستوى التعاليم السلوكية والمجاهدات. فماذا عن التكاليف الشرعية والعبادات ؟

العبادة والمعرفة

يقول الشيخ أحمد بن يوسف :

الصلاة على ثلاثة أقسام : صلاة بالأجباح (كذا)، وصلاة بالقلوب، وصلاة بالأرواح.

أما صلاة الأجباح (كذا)، فهي صلاة العامة ينطحون الأرض كثور له قرون يرعى الربيع ولم يعرف تماثيله.

وأما صلاة القلوب، فهي صلاة الأولياء، الذين إذا أحرموا بالصلاة غابوا عن كل ما سواه وهاموا في المناجاة. وقد كان رجل في عهد الرسول ﷺ وفي رجله

---

(45) قرآن كريم، **سورة الصافات** (الآية 96).

(46) قرآن كريم، **سورة النساء** (الآية 115).

(47) م. الصباغ، **بستان**، ص. 207.

علة، فقطعوها وكووها بالنار وهو في الصلاة، ولم يشعر بذلك. فلما فرغ من الصلاة قال إني شممت رائحة الشياط، فقالوا قد نزعنا ما في رجلك، فقال الحمد لله. وقد كان حمده على غيبته في مناجاة ربه، ولم يكن حمده على ما نزع من رجله.

وأما صلاة الأرواح، فلا يعلمها إلا من خصه الله بها.

اسكن الأرض بجسمك والعلى بروحك تفز يا فتى[48].

وغير خاف أن كلمة «أجباح» تصحيف في هذا النص، لأنها تعني مواضع النحل حيث تعسل، ومفردها «جبح». والصواب هو «جباه» مفرده «جبهة» وهي موضع السجود. فيكون القسم الأول هو صلاة الجباه لا صلاة الأجباح.

ولا شك أن صلاة القلوب هي غير الصلاة المفروضة شرعا، فأحمد بن يوسف يستخدم فعل «أحرم» للدلالة على الشروع في هذا الضرب من الصلاة، والذي يغرب عن فعل «أقام» الذي جاء في القرآن والحديث أمرا بالقيام بالصلاة. وفعل أحرم يحمل معنى يفيد دخولا وشروعا لا تضبطه الفروض الموقوتة للصلاة الشرعية، والأكثر من هذا فهو دخول تعقبه «غيبة» عن كل ما سوى الله و«هيم» في المناجاة أما صلاة الأرواح فيكتم الشيخ أحمد بن يوسف سرها لعزتها.

وإذا كانت صلاتا القلوب والأرواح من اختصاص الأولياء والعارفين وحدهم. فإن صلاة الجباه، والتي يختص بها من هم دونهم درجة في الولاية والمعرفة من العامة، تكون هي الصلاة الشرعية قطعا. وقول الشيخ أحمد بن يوسف في هذا الركن من أركان الدين خطير، إذ يفرغها من كل ما حملتها الشريعة من معان تعبدية تجعلها عماد الدين الذي يقوم بقيامها وينهدم بانهدامها.

وقوله هذا يتفق مع رأيه في «الأعمال» المنزلة والموضوعة، أي في الجوانب التطبيقية من الشريعة والطريقة : فهي جميعا مخلوقة، وملاحظتها تصرف عن النظر إلى المعمول له، فهي بذلك حجب تحول بين العبد والمعبود. والهمة، وهي التوجه القلبي الروحي، يجب أن يكون إلى جانب الحق مبدع الأعمال وخالقها، والقصد ليس التعلق بالأعمال واعتمادها شرائع ومذاهب. وهذا القول يؤدي إلى نتيجة خطيرة، وهي الفصل بين المعرفة والعبادة، والتصريح بأن المشتغل بالعبادة يبعد عن المعرفة بل لا يصلح لحملها، وأن العارف ليس في شغل بالعبادة. وهذا ما ينصح به الشيخ أحمد

(48) المصدر نفسه، ص. 209.

بن يوسف : «يا ولدي من دلك على الدنيا فقد أتعبك، ومن دلك على العبادة فقد أشقاك، ومن دلك على مولاك فقد نصحك»[49].

فالعارف غايته من الله لا سكنى الجنة ولا الرغبة في شيء من الدنيا أو الآخرة وتوجهه ينبغي أن يكون خالصا إلى خالق الدنيا والدين. والأعمال وبالأخص التكاليف الشرعية التي أمر بها الله، يقوم بها لكن دون اعتماد، لأنها مخلوقة ولأن الغاية الأساسية من العبادة وهي تحقيق متطلبات الرغبة في الثواب والفوز بالنعيم والرهبة من العقاب ودرء الجحيم، هذه الغاية لا مكان لها في المذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف، لأن العبادة فيه إحسان بلا علل، وعلى رأسها الخلدان.

الخلدان

تقوم العلاقة بين المعرفة والعبادة، في الطريقة الراشدية، على مبدإ «الإحسان» والذي ينبني عليه موقف الإنسان من الله والوجود.

فالخلدان مخلوقان، والله عظم من شأنهما ترغيبا وترهيبا. ونظرة الصوفية، على وجه العموم، اصطدمت بهذا التعظيم الذي خص به المكون هذين الكونين المخلوقين. إنه موقف شبيه بموقف الملائكة من آدم، موقف مخلوق مقرب من مخلوق آخر أوجب الخالق تعظيمه. وتماما كما سجدت الملائكة إلا إبليس أبى واستكبر، كذلك أدركت غالبية الصوفية غاية خلق الخلدين وسلموا بتعظيمهما لتعظيم الله لهما، وأبت أقلية أن تعبد الله عبادة ترجفها الرهبة أو تحفزها الرغبة. وكان أحمد بن يوسف من زمرة العابدين المستكبرين عن الخوف والطمع.

إن الجنة والنار ليستا غاية العبادة في نظر الشيخ أحمد بن يوسف. فالعارف، في رأيه، متحرر من اعتبار كل ما هو مخلوق في ذاته وفي الوجود كله، وموقفه «العبودي» تجاه «الربوبية» لا يحق له فيه رجاء أو خشية ولا طمع أو خوف ولا حب أو كره. فهو هائم في بحر المحبة غائب عن كل ما سوى المحبوب، فلا جناح عليه إن هون من شأن النار أو قلل من شأن الجنة، لأن الحب في الله يتناقض مع الرغبة أو

---

(49) **المصدر نفسه**، ص. 264. وبالإضافة إلى قول الشيخ أحمد بن يوسف في «الصلاة»، فإن له شطحة في شأن «الحج»، وهي تنحو في معناها نفس النحو الذي قصده من أقواله في التكاليف الشرعية، وتشبه قول الحلاج «بالإستغناء» أو «الحج بالهمة»؛ انظر : **المصدر نفسه**، ص. 70.

الرهبة من المخلوق. وينكر أحمد بن يوسف أن يكون دافع «الهمة» الخوف أو الطمع، ويرى بأن المحبة الكاملة هي التي تكون دونما خشية أو رجاء. ويوصي أصحابه بأن المريد، الذي ينصح بالقيام بالأعمال التي تحقق الخشية من النار والرجاء في الجنة، إنما يكون كالأجير الذي يخدم بعوض، وكالعبد الذي يسعى بمقابل. وما العوض والمقابل إلا الجنة والنار، وهي أكوان أخروية تماثل هذه الأكوان الدنيوية في ابتداع الخالق لها، وهي عدم في جميع حالاتها. فالرحلة الصوفية ينبغي أن تكون من «الأكوان» الدنيوية والأخروية إلى «المكون»، لا من «الكون» الدنيوي إلى «الكون» الأخروي. وهذا ما قصده أحمد بن يوسف من قوله في «الهمة»، وهي توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له[50] :

> إن الهمم ثلاثة : همة أبناء الدنيا، وهمة أبناء الآخرة، وهمة العارفين بالله.
>
> فهمة أبناء الدنيا دنياهم.
>
> وهمة أبناء الآخرة أخراهم.
>
> وهمة العارفين بالله مولاهم.
>
> ثم قال : لأن خديم الدنيا أسير، وخديم الآخرة أجير، وخديم الحق تعالى أمير[51].

ويقول أحمد بن يوسف في نص آخر : «شتان ما بين همتنا أن نطلب الحور والقصور، وبين همتنا أن نطلب رفع الستور ودوام الحضور».

ويضيف في قول آخر : «يا ولدي غب عن الدنيا والآخرة، وغب عن الحور والقصور، وعن الجنة والنار.

فقال له صاحبه : يا سيدي هذا مقام الرجال، فلم نبلغوا (كذا) نحن مثله.

فقال له : يا ولدي هذا قليل في حق أولياء الله، فهو يخصهم بما يخص به الأنبياء»[52].

وينظم عبد الحق المطهري أفكار شيخه وآراءه في الموقف من الجنة والنار، موظفا أسلوبه، في الأبيات الثلاثة التالية، والتي تلخص جوهر الطريقة الراشدية :

---

(50) ع. الجرجاني، **تعريفات**، ص. 278.

(51) م. الصباغ، **بستان**، ص. 207.

(52) **المصدر نفسه**، ص. 264.

سمعتـــــه قائـــــلا لي إن مذهبنـــــا أن نعبـــد الله إحسانـــا بلا علـــــل
من كان يعمـل خوف النـار أو طمعاً في الحور كالعبـد والأجير في العمـــــل
ومـــــن تراه من الأكـــــوان مرتحلا لمثلهـــا كحمـــار شد بالطيـــــل[53]

هذه هي الخطوط العريضة للصورة التي رسمها الشيخ أحمد بن يوسف لأتباعه عن الله والوجود والإنسان. وهي بمثابة الدليل الذي يصف معالم الرحلة الروحية المتشبعة المسالك، والذي يمكن السالك من إدراك الأرب بتحقيق العلاقة بالله عن طريق المعرفة به.

والعلاقة التي تنظم بين العناصر الثلاثة لهذه الصورة، هي كذلك على ثلاثة مستويات :

ـ المستوى الأول، وتتحقق فيه العلاقة بين الإنسان والوجود الدنيوي، وهو مستوي «العامة» من «أبناء الدنيا».

ـ المستوى الثاني، وتتحقق فيه العلاقة بين الإنسان والوجود الأخروي، وهو مستوى «الخاصة» من «أبناء الآخرة»، وهم «الأولياء».

ـ المستوى الثالث، وتتحقق فيه العلاقة بين الإنسان والله، وهو مستوى «خاصة الخاصة»، وهم «العارفون».

وهذه تفصيلات هذه المستويات الثلاثة :

فالمستوى الأول، مستوى العامة من أبناء الدنيا، وهم من لم يسبق لهم تخصيص من العناية الإلهية، وهؤلاء لا يبصرون إلا عالم الملك، وهو العالم الدنيوي المادي المدرك بالحواس، وهو من سماء الدنيا إلى ما تحت الثرى. وهمتهم خالصة إلى الدنيا، لا يتصرفون إلا بالمواهب المتعلقة بالجسم، ويركنون إلى حظوظ النفس، ويفكرون بالعقل الخشين أو الكثيف الذي لا يصلح إلا لتدبير الدنيا التي هم أسراها. ودرجاتهم مختلفة فيما توجهوا إليه فمنهم الأعلى ومنهم الأدنى. ومن حصل له تشرف إلى العلم، من هؤلاء، فمبلغه الخروج من ظلمات التقليد واكتساب علم اليقين وهو النظر والإستدلال، وهو مقام التوحيد. ومن انتسب منهم إلى الطريق، فلن يكون ذكره إلا باللسان وثوابه عشر حسنات، ولن يحصل له الكمال في الدين.

---

(53) **المصدر نفسه**، ص. 128. والطيل : الحبل الذي تشد به قائمة الدابة.

والمستوى الثاني، مستوى الخاصة من أبناء الآخرة، وهم الأولياء الذين بلغوا مقام الولاية بالجذب أو السلوك. وهؤلاء ينظرون بالبصيرة إلى عالم الملكوت، وهو العالم الروحي المدرك بالقلب والمشاهدة، وهو من السماء الدنيا إلى العرش. وهمتهم خالصة إلى الآخرة يرجون الثواب ويخشون العقاب. ويتصرفون بالقلب وبالعقل المخيف لخوفهم من النار وطمعهم في الجنة. وذكرهم بسبعين حسنة، وصلاتهم غيبة ومناجاة، وعلمهم عين اليقين وهو الثبوت على التوحيد بالدليل والبرهان، وهو مقام التفريد. ودرجاتهم مختلفة كذلك.

والمستوى الثالث، مستوى خاصة الخاصة، وهم العارفون الذين جذب الله أرواحهم إليه وصانها عن الِافتراق في ملكه وملكوته، ووهبهم العقل اللطيف الذي ينظرون به إلى عالم الجبروت الذي لا تدركه البصيرة، وهو من العرش إلى ما لا نهاية. وهمتهم خالصة إلى المولى، وذكرهم لا يعلم ثوابه إلا هو، وصلاتهم لا يعلمها سواهم، وعلمهم حق اليقين وهو الِاستدلال بالصانع على المصنوعات، وهو مقام التجريد. ودرجاتهم مختلفة كذلك.

ويحذر أحمد بن يوسف ـ في مذهبه ـ من المستوى الأول، ويدعو إلى تجاوز المستوى الثاني، ويرغب في المستوى الثالث. وقد ذهب إلى تشبيه حال الإنسان المتعلق بالكون الدنيوي بحال «الأسير»، وحال الإنسان المتعلق بالكون الأخروي بحال «الأجير»، والإنسان المتعلق بالله بحال «الأمير». وهو لم يعمد إلى هذا التشبيه بدافع من تحسين القول بالسجع، بل قصد إليه اعتبارا للعنصر الذي تشترك فيه هذه الحالات الثلاث، وهو الموقف من «العمل» : فالأسير مسخر مسير للقيام بالعمل، من دون أن يرجو من وراء عمله جزاء أو ثوابا. والأجير يقوم بالأعمال بالتطوع والِاختيار، لكنه يطمح إلى المقابل والعوض بالدرجة الأولى، فيأخذ بقدر ما يعطي، وعطاؤه محدود ونيله كذلك. أما الأمير فالأعمال عنه موضوعة، وهو بها غير مكلف.

فالموقف من الأعمال هو الذي يحدد نوعية العلاقة، في المذهب الذي ابتدعه أحمد بن يوسف. ولكي يتجاوز الإنسان المستوى الثاني، والذي يشكل منزلة وسطا بين المنزلتين العليا والدنيا، ويتحقق له الِارتقاء من الإجارة إلى الإمارة، يجب أن يتخذ موقفا معينا من الأعمال، وذلك بأن يقوم بها من غير اعتماد، لاتصالها بالثواب والعقاب، ولأن سمة العبادة تصبح الخوف من النار والطمع في الجنة، وما الخلدان إلا

أكوان مخلوقة مثلها مثل الدنيا، فيكون الرهب من النار وطلب الجنة ستارا يحجب الله عن الإنسان، وما غاية سالك الطريق إلا رفع الستور.

هذه الخطوط الكبرى للأفكار والتصورات التي انبنت عليها الطريقة الراشدية، وقد استخلصناها من خلال ما أرسله مؤسسها من قول بالفيصل أو اليراع. لكن، تبقى بعض دقائق هذه الأفكار وجزئيات هذه التصورات ثاوية فيما وقع التعبير عنه، من طرف الشيخ أحمد بن يوسف، بأقوال لها ظروفها وملابساتها الخاصة، وهي ما اصطلح على تسميته «بالشطحات»، والتي بدراستها تستنفذ خصائص المذهب الصوفي الذي ابتدعه هذا الشيخ، كما تكتمل صورته هو كعارف.

الفصل الثامن
شطحات أحمد بن يوسف

استخلصنا في الفصلين السابقين، ومن خلال أحاديث ودروس الشيخ أحمد بن يوسف، وصفه للتجربة الصوفية بعنصريها النظري والسلوكي. ووصف أية تجربة كانت، يستدعي بداهة، خوض الواصف لها من البداية إلى النهاية. وما الطرق الصوفية إلا وصف للتجارب الروحية لمنشئيها، ودليل المراحل والمنازل والمقامات التي تدرجوا فيها، والتي أفضت بهم إلى غاية الطريق ومنتهاه، وهو الوصول إلى الله عن طريق المعرفة به.

فيكون كل ما تحدثنا عنه، لحد الآن، هو خطاب أحمد بن يوسف «العارف» إلى تلامذته ومريديه. وأهم ما يميز هذا الخطاب المسافة المحققة بين ذات العارف وموضوع المعرفة. إنه مجرد وصف لتجربة تمت ورحلة انقضت، وفيه يتوسل أحمد بن يوسف الأستاذ بمنهج المادة التي يتحدث فيها ويكتب، فيستعين بالآيات والأحاديث والأشعار، ويستخدم المعجم الصوفي ومصطلحاته، ويخاطب باللغة الطبيعية التي يفهمها مستمعوه وقراؤه.

لكن تجربة الوصول الذاتية، التي تخص العارف، غير منقطعة. فهي وإن كانت من ممهدات المعرفة اللدنية، فإنها متصلة الحدوث دائمة الإتصال. وقد توقف وصف أحمد بن يوسف، للرحلة الصوفية، عند مقام «الفناء»، وهو مقام الوصول الذي يصبح فيه الإنسان بمشهد الله. وعلة هذا التوقف أن ما يحصل ـ لبالغ هذا المقام ـ من أحوال وما يرد عليه من واردات لا يمكن الإفصاح عنه بحال بالظاهر من معروف اللغة، فيقع التعبير عن ذلك بعبارات مستغربة في ظاهرها، لتعذر العثور على اللفظ المناسب والكلمة اللائقة للتعبير عن هذه الأحوال الوجودية والمقامات المعرفية.

والصوفية لا ينكرون هذه العبارات، بل ويضعونها في صلب أدبياتهم، ويلجأون إلى تأويلها، وهي ما يعرف «بالشطحات» في المصطلح الصوفي.

والعلاقة مطردة بين «الشطح» و«المعرفة»، فالمعرفة اللدنية لا تصدر إلا عن الشطح، والشطحات لا تصدر إلا عن العارفين[1]. وعليه فإن المعرفة «الذوقية» أو «الوجدانية»، والتي اختص بها أحمد بن يوسف، ذات صلة بالشطح. وهو يذكر بأنها تفيض عليه من «بحر جوده»، وبأن وصفها متعذر والإفصاح عنها غير يسير «لايعرف المنزل إلا من سكنه، ولا يعرف المحل إلا من أحله.. فكيف تتكلم أو تقول وكلنا قاصر عن العبارة..».

والشطحات المنسوبة إلى الشيخ أحمد بن يوسف، والواردة بالبستان، تعد على رؤوس أصابع اليد الواحدة، وعددها خمسة بالضبط. واعتبارا للإطراد الحاصل بينها وبين المعرفة، فإنها ذات صلة بالمفاهيم الكبرى التي انبنى عليها المذهب الصوفي الذي ابتدعه أحمد بن يوسف، والمتعلقة بالله والإنسان والوجود.

أنا هو :

جاءت بـ«**البستان**» ثلاث شطحات منسوبة إلى الشيخ أحمد بن يوسف، وتدخل في باب التعبير عن تجربته الذاتية في مضمار العلاقة مع الله، وهي :

- «أنا جالس في حجر الحق سبحانه يفعل بي ما يشاء»[2]
- «المولى جل جلاله مدني بمده ووصفني بأوصافه، أنا هو وهو أنا»[3]
- «والله ثم والله لولا خفت أن أعبد من دون الله لأظهرت لكم الحق عياناً»[4].

وسنقتصر، في المستوى الأول لتحليل هذه الشطحات، على إبراز الصورة التي عبر بها أحمد بن يوسف عن تجربة اتصال الإنسان بالله :

(1) يرى عبد الرحمن بدوي بأن «علامة العارف، أول دخوله في المعرفة، الشطح. ومن لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصح أن يسلك في عداد العارفين بالمعنى الصحيح، وإن كان الناس قد توسعوا في معنى العارف فلم يشترطوا فيه المرور بالشطح، ولكننا نحسب أن هذا التوسع هو من عدم التدقيق». إرجع إلى ع. بدوي، **شطحات الصوفية**، صص. 21، 22.

(2) م. الصباغ، **بستان**، ص. 238.

(3) **المصدر نفسه**، ص. 220.

(4) **المصدر نفسه**، ص. 242.

تحدث أحمد بن يوسف عن «دوام الحضور»، وهو مقام «البقاء» أي دوام «الفناء» واستمراريته بالاستهلاك في وجود الحق، وهو قمة التجربة الصوفية وخلاصتها، وخلاله تنشأ العلاقة التي اختلف الصوفية في تصورها وتسميتها والتي تقوم بين الله والإنسان.

إن ما يميز هذه الصورة هو تناقضها مع صورة التنزيه التي رسمها أحمد بن يوسف عند حديثه عن الله. وهو وإن لم يسمها باسم، فإن نسجه على منوال صورة شهيرة في معرض الصور التي قدمتها المذاهب الصوفية الإسلامية في هذا المجال، لأمر واضح كالنهار لايحتاج إلى دليل. فالعارف، في مقام البقاء، يفني وجوده في وجود الحق. ويحصل تبادل في الصفات بين أنية الإنسان وهوية الله، فيستمد الإنسان من مدد الألوهية، بحيث يصبح صورة للتجلي الإلهي. فالحق الذي بإمكان أحمد بن يوسف إظهاره للعيان، هو ناسوته المستمد من الألوهية.

أنا رسول :

صدرت عن أحمد بن يوسف شطحة تتصل بتحديد مكانته في سلسلة الوسائط بين الله والإنسان. وقد حدث الصباغ بها أحد كبار صحب شيخه، وهو الطالب محمد المصراتي، قال : «كنت جالسا عند الشيخ سيدي أحمد بن يوسف ــ رحمه الله ــ ذات يوم، فقال أنا رسول. فقلت له هذا الذي سمعه الفقراء حتى قالوا إنه رسول. وأنكرت عليه ذلك في خاطري. ثم قال قل يا ولدي الذي هجس في خاطرك. فسكت. فقال يا ولدي لست برسول ولايعتقد أحد هذا، وإنما لي يحيى الله تبارك وتعالى طريق التحقيق لاتباعي لسنة النبي الرؤوف الرحيم الشفيق، أزل ما بخاطرك يا ولدي، وإنما أنا نائب عن رسول الله ﷺ»[5].

وواضح من عبارة الطالب المذكور «هذا الذي سمعه الفقراء حتى قالوا إنه رسول»، أن شطحة «أنا رسول» كانت متكررة الصدور عن الشيخ أحمد بن يوسف، وقد سمع بها العديد من الفقراء من أصحابه.

وهذا الشيخ الذي انسلخ من ناسوته، ووهب أقصى درجات المعرفة، حينما يقول «أنا رسول»، فهو ينطلق بلسان الحق وهو بمشهده. والقصد أن مذهبه بمثابة

(5) المصدر نفسه، ص. 64.

الرسالة والدين، وهذا تجاوز خطير للشريعة. وحينما يعود من غيبته ينكر شطحته هاته، ولكنه يؤكد ــ في نفس الآن ــ بأن الله قد بعثه لاحياء طريق الحقيقة. فهو خليفة في أرض الله، قائم على المعرفة وأسرارها، ونائب عن رسول الله ﷺ[6].

طف بي :

إذا كان أحمد بن يوسف قد أرسل، وهو في محضر التلامذة، أقوالا في شأن «العبادة». فإنه قد صدرت عنه، وهو في محضر الحق، شطحة في شأن «الحج» بالذات. وهاته الشطحة تنحو في معناها نفس النحو الذي قصده من أقواله في تكاليف الشريعة والطريقة.

يقول الصباغ : «ومن مناقبه (أحمد بن يوسف) ما حدثني به من أثق به أن بعض أصحابه استأذنه في الحج، فسكت عنه الشيخ. ثم أعاد عليه، فسكت عنه. ثم في الثالثة قال له الشيخ : طف بي ثلاث مرات تكتب لك حجة»[7].

وهذه الشطحة لها كذلك مثيلات وسابقات في تاريخ الشطح الصوفي الإسلامي، وقد اجتهد الصباغ في إيراد كل التأويلات الممكنة لهذه الشطحة والتي تبعد عنها شبهة القول بـ«ـالاستغناء» عن الحج أو «الحج بالهمة»[8].

---

(6) أول الصباغ العديد من أقوال شيخه بكونه «خليفة في أرض الله» و«نائبا» عن رسول الله ﷺ. ولا زال خدام ضريح مليانة إلى اليوم يعتقدون بأن شيخهم يأتي بعد رسول الله ﷺ مباشرة في مراتب الخلائق من الخالق. انظر : م. الصباغ، **بستان**، ص. 245 ؛ M. Bodin, **Notes et questions**, p. 125.

(7) م. الصباغ، **بستان**، ص. 70.

(8) خصص الصباغ ست صفحات لتأويل هذه الشطحة، انظر : **المصدر نفسه**، صص. 70–76.

الفصل التاسع
أصول الطريقة الراشدية

أسلفنا القول بأن أحمد بن يوسف سلك مسلك شيخه أحمد زروق في الدفاع عن تنوع الطرق إلى الله، وحذا حذوه في العمل على إنشاء طريقة جديدة تحمل اسمه وتقوم على تعاليمه وأفكاره. وبعد بسطنا للمذهب الصوفي الذي ابتدعه شيخ الطريقة الراشدية، والمنهج المعرفي الذي قام عليه هذا المذهب، والفهم الذي قدمه لأهم مشكلات المعرفة الصوفية والمتصلة بالله والوجود والإنسان، والشطحات التي صدرت عن الراشدي، حق لنا الذهاب إلى القول ببعد الشقة بين الأستاذ والتلميذ في مضمار النحلة والمذهب، وأمكننا الحكم بأن الطريقة الراشدية لم تكن قناة صافية الأديم عملت على نقل مذهب الشيخ زروق من أصله وتصريفه خالصاً من كل شائبة، بل كانت مصرفا رنقا عكر صفو هذا المذهب ومزجه بمشارب أجنبية عنه.

وقبل النظر في الأساس الذي بنى عليه أحمد بن يوسف طريقته، والأصل الذي استقى منه مذهبه، لابد من توضيح طبيعة المخالفة في النحلة والحادثة بينه وبين شيخه زروق، والتي لم تكن مخالفة مطلقة إذ توجد بين الطريقة الزروقية الأصل والطريقة الراشدية الفرع أوجه التقاء واتفاق كما توجد بينهما أوجه اختلاف وافتراق.

والذي ينبغي التأكيد عليه هو أن استقلال أحمد بن يوسف عن شيخه أحمد زروق في المذهب والنحلة أمر مشروع ومقرور به ليس من قبل الطريقة الزروقية فحسب بل ومن لدن الطريقة الشاذلية الأم، والتي لم يكن أشياخها أهل تعصب وتزمت لأصولهم في مواجهة الطرق الأخرى، بل هم على العكس كانوا على تسامح كبير يفوق غيرهم ويسمح بالتداخل بين طريقتهم وما عداها من الطرق. وفي إطار

هذا الِانفتاح والتسامح يجب أن يفهم دفاع زروق «الحار» عن تنوع الطرق إلى الله[1].

فأحمد بن يوسف ما كان ليؤسس طريقة جديدة لو كان عمله هذا يعد خروجا عن تعاليم الطريقة الزروقية والتي حرص على الإنتساب إليها والتمسك بسندها. والأكثر من هذا، فإن هناك مبدأين أساسيين من المبادئ التي نادى وعمل بها الشيخ زروق، لاشك وأن أحمد بن يوسف قد استلهمهما وهو يفكر في إنشاء مذهب يهمه وتأسيس طريقة تخصه، وهما :

الأول ـ مبدأ «الحسبة» : وهو المبدأ الذي جعل زروقا واحدا من أهم الناقدين والمصلحين في تاريخ التصوف الإسلامي، ومن تم أطلق عليه «محتسب العلماء والأولياء» وهي صفة لم يظفر بها غيره من أعلام الإسلام فيما قبله ولا فيما بعده[2]. وقد اعتبر هذا المبدأ أساس الحركة التي تزعمها زروق بالمغرب الأوسط أثناء مقامه بمعهد «تامقرة» والذي شهد انتساب أحمد بن يوسف إليه. وقد عدت هذه الحركة طوراً مهما من أطوار «السلفية» في تاريخ هذه البلاد[3]، و«ثورة» فكرية كتب لها الانتشار والاستمرار[4].

ومن دون أن نعرض لأحوال التصوف في المشرق والمغرب، على عهد مؤسس الطريقة الزروقية، والتي اتسمت بالتدهور والانحطاط، نقول إن حال الطريقة بالمغرب الأوسط لم تكن أحسن مما هي عليه في باقي بلاد العالم الإسلامي. وقد تميز رد الفعل ضد هذه الوضعية المتردية بأن كان لاتجاه الشيخ زروق الإصلاحي تجاوب، أكثر، بهذه البلاد[5].

فيكون الِانتساب إلى الطريقة الزروقية قد وفر لأحمد بن يوسف فرصة انتقاد الفكر والسلوك الصوفيين والرائجين بوطنه، وهيأه من ثمة للثورة والخروج عن التقليد الطرقي السائد به. وهذا يعني أن أحمد بن يوسف قد انطلق في أولية أمره بوحي من

(1) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 147–148.

(2) **المرجع نفسه**، ص. 273 وما بعدها.

(3) م. البوعبدلي، **عبد الرحمن الأخضري**، ص. 24 وما بعدها.

(4) المؤلف نفسه، **الحياة الفكرية ببجاية**، ص. 143 وما بعدها.

(5) م. المنوني، **ملامح من تطور المغرب العربي**، ص. 103.

المبدإ الإصلاحي الذي نادى به شيخه زروق، وهو لا يدعي عكس هذا، بل يصرح باقتدائه بسنن السالفين من أهل التصوف واقتفائه لآثارهم، ويذهب إلى القول بأن الدعوة التي قام بها والتي كانت سوق «أم العساكر» منطلقها كانت في جوهرها حركة سلفية إصلاحية[6].

الثاني ـ مبدأ «اتباع الأحسن» من المذاهب الصوفية أو الحرية في الإختيار المذهبي : فزروق أقر بأن لكل فرد الحق في أن يختصّ بضرب من التصوف يتفق مع قدرته واستعداده الطبيعي، بشرط واحد هو الرجوع إلى الشريعة كمصدر أساسي من مصادر العلم وعدم الإبتعاد عن قواعد الإسلام[7].

فالتصوف، في الطريقة الزروقية، علم الفضائل والخلائق وكذلك الأعمال والحقائق. وقد شجع الشيخ زروق تلامذته المتعلقين بالحقائق على الإقبال والنهل من مختلف المشارب والتيارات التي عرفها تاريخ الفكر الصوفي الإسلامي، ولم يستثن من ذلك المذاهب الصوفية «الفلسفية» الرقيقة، والتي يعدها البعض «مرحلة نضج فكري» في حين يعتبرها آخرون «حركات انفصال لادينية»[8]. فالإستحسان في مذهب زروق، يسوغ الإطلاع على تآليف محيي الدين بن عربي (560ـ638هـ/1164ـ1240م) وعبد الحق بن سبعين (614ـ669هـ/1217ـ1272م) وغيرهما[9]. كما أن كتاباته تشي بالإعذار والدفاع عن رجالات التصوف الذين احتدم الجدال بين المسلمين عنهم كعمر بن الفارض (576ـ632هـ/1181ـ 1235م) وعلي الششتري (600ـ668هـ/1203ـ1269م) وعفيف الدين التلمساني (616ـ690هـ/1219ـ1291م)[10]، وتثبت أنه كان يتجنب إدانة الحسين بن منصور الحلاج (244ـ309هـ/857ـ922م) وأبي بكر الشبلي (ت 334هـ

---

(6) يروي عبد الحق المطهري تاريخ هذه البداية على لسان شيخه في البيتين التاليين :

لأنــه قال لي إني قد نظـــرت إلى	**ما كان عليــه سادتنــا من سبــل**
فلـم أجـد أحـــدا يقفـــو طريـــقتهم	**بل امتـلأ جلهـم بالكفـــر والجهـــل**

انظر : م. الصباغ، **بستان**، ص. 128.

(7) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 201 وما بعدها.

(8) ع. محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، ص. 301 وما بعدها.

(9) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 202.

(10) **المرجع نفسه**، ص. 211، الهامش (1).

/945م)، وكان يلتمس لهما العذر في أقوالهما وشطحاتهما، ويعتبرهما مع من ذكرنا علماء أجلة وسادة صوفية موقرين[11].

ودعوة أحمد زروق إلى الكروع من حياض الفكر الصوفي الفلسفي، لا تفهم على حقيقتها إلا إذا وضعنا في الإعتبار التصور الذي كان له عن التصوف والذي كان يراه طريقاً فردياً ومنهجاً شخصياً، مقصوراً على الخاصة دون العامة والجهلة ممن لا قدرة لهم على فهم دقائقه ومن كانوا سبباً في تدهوره[12].

فالطريقة الزروقية قامت على أساس الحسبة، ونزعت إلى الدعوة إلى التحرر العقلي وطرح التقليد الصوفي السائد أو الواحد. والطريقة الراشدية إنما اقتفت أثرها في القيام على الإنتقاد والحرية في الإنتقاء من مختلف المشارب الصوفية والتيارات الفكرية.

وإذا كان كل من أحمد زروق وأحمد بن يوسف يتفقان في هذين المبدأين العامين واللذين يسوغان تأسيس الطريقة، فإنهما يختلفان في تفصيلات المذهب الذي تقوم عليه هذه الطريقة وتنشأ. والإتفاق والإفتراق بين مذهب الأستاذ والتلميذ عديدا الأوجه شديدا التشابك والتداخل. وليست غايتنا هنا تتبع هذه الأوجه واحداً واحداً، بل سنعمد إلى ضبط نقطة الخلاف والإفتراق الحاسمة والتي باعدت الشقة بين مذهب الرجلين :

فالطريق إلى الله، في الطريقتين الزروقية والراشدية، تسلك منهجاً معرفياً واحداً، بحيث يتفق الشيخان في كيفية التفكير في الله، وأدوات هذا التفكير، ودور العقل فيه، والنظرة إلى العالم وأقسامه، وغير ذلك[13]. ولا يختلفان، من حيث المنهج، إلا في تقدير العلاقة بين الظاهر والباطن، بحيث ينحو أحمد بن يوسف إلى الإعلاء من شأن الباطن، بعكس شيخه زروق الذي ينزل هذين البعدين نفس المنزلة والدرجة.

وتسير الطريقة الراشدية بالسالك المنتسب إليها على نفس الخريطة التي رسمها زروق وسطر عليها معالم الطريق إلى الله، وتقطع به نفس المنازل والمراحل، إلى أن تبلغ به مقام «الفناء» والذي تنشأ خلاله العلاقة بين الله والإنسان، والتي عبر عنها الأستاذ بمصطلح «الحب»، والتلميذ «بالوجد» تارة و«الحب» تارة أخرى.

(11) **نفسه**، ص. 303 والهامش (1) من الصفحة نفسها.
(12) **نفسه**، ص. 318 والهامش (1) من الصفحة 349.
(13) **نفسه**، انظر : الصفحة 208 وما بعدها.

وحين يشهد العبد ربه ويعرفه ويفني نفسه فيه، ولا يبقى ثمة مجال لشيء آخر في علاقته بالذات الإلهية سوى الحب، وهو قمة المراتب الصوفية وأعلى الدرجات دنواً من الله، حيث يستحوذ على العارف جمال الله وجلاله ويستغرق بالكلية في شهود وجوده من خلال صفاته.

فبماذا ينصح كل من الشيخ أحمد زروق وتلميذه أحمد بن يوسف العبد العارف الواصل ؟

هنا تفترق الطريقتان الزروقية والراشدية عن بعضهما البعض، وهنا تكمن نقطة الخلاف الحاسمة، والتي لا يعدو غيرها أن يكون مجرد خلافات فرعية تتمحورُ حول هذه النقطة الخلافية وتدور في فلكها.

ولقد وقفنا على رأي أحمد بن يوسف في الموقف العبودي للعارف تجاه الربوبية الماثل بحضرتها : إنه موقف يتحرر فيه الواصل من اعتبار جميع ما هو مخلوق في ذاته وفي الوجود كله، فلا يحق له فيه حب أو كره. فالتحرر الكامل دليل الحب الكامل، كما أن مقام الإحسان يدور حول مفهوم عدم تحقيق الرجاء والخشية والتساهل في تعظيم أمر الجنة والنار.

أما الشيخ أحمد زروق فيرى بأن غاية المحب القصوى أن يرضي محبوبه ويحوز منه القبول. وهذا يتطلب الطاعة الكاملة لكل ما يأمر به أو ينهى عنه، كما جاء في القرآن الكريم ﴿قُلِ إنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[14]. فالحب والطاعة، في تعاليم الشيخ زروق، مرتبطان ببعضهما تمام الإرتباط. فالمحب الصوفي الصادق هو من يحفظ فرائض الله كما أوحى بها لنبيه وأنزلها في قرآنه، وهو من يتبع بكل الدقة والحرص سنة رسول الله ﷺ وما تواتر عنه من قول أو عمل. ولما كانت الطاعة علامة الحب فإن الطاعة التامة دليل الحب الكامل. والعصيان لا يخرج الإنسان من دائرة الحب على كل حال، لأن الله هو الغفور الرحيم. ومن الممكن وجود الحب المختلط بالعصيان، لكنه حب ناقص، والمحب الصادق لا يرضى بغير الحب الكامل، أي الحب الخالي من العصيان.

(14) قرآن كريم، سورة آل عمران (الآية 31).

ومن جملة القواعد المهمة، في الطريقة الزروقية، أن الحب لا يمنع من تعظيم ما عظمه الله. فلا يحق لنا أن نقول «إننا لا نعبده خوفا من ناره ولا طمعا في جنته»، لأن الله عظم من أمر النار والجنة. فزروق لا يهون من شأن النار لأن الله أوجب خشيتها، ولا يقلل من أمر الجنة لأنه ما من عبد يستغني عن فضل ربه ونعمته. ويرى بأن النار والجنة ليستا غاية العبادة، خوفا أو طمعا، بيد أنهما موجودتان ومخلوقتان لغاية يجب إدراكها والتسليم بها على كل حال، كما يجب الإعتبار بما في القرآن الكريم حين يقول ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً. إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً﴾[15] فحب الله، في مذهب زروق، لا يمنع الخوف منه، كما أن خوفه لا يتناقض مع حبه.

لقد قال الشيخ أحمد زروق، قبل تلميذه الراشدي، بأن الله يعبد لذاته.. لأنه هو الله.. لا لسبب آخر. وأقر بأن هذا الرأي صحيح، كما أوحى الله لنبيه داود (ومن أظلم ممن عبدني خوفا من ناري وطمعا في جنتي ؟ لو لم أخلق جنة ولا ناراً ألم أكن أهلًا لأن أطاع ؟). غير أنه يؤكد بأن هذا هو موقفنا تجاه «الذات الإلهية» وحدها حيث لا يحق لنا حب ولا كره. أما موقف «عبوديتنا» أمام «ربوبيته» فيختلف من حيث إننا نتعامل مع صفاته كما تتجلى في الوجود وكما كشفها لرسله. وحبنا له ــ موقف عبوديتنا شاهدين صفاته ــ يمتزج برجائنا فيه طبقا للصفات الجمالية كما يختلط بخشيتنا له تبعا لصفاته الجلالية، ولا تناقض بين الحب من جانب والخشية والرجاء من جانب آخر. ومثلما كانت الخشية والرجاء دوافع للعبد السوء كي يعمل كان الحب حافزاً للعبد الخير كي يرضي محبوبه ويسره. والغلط يكمن في أن تخشى وترجو دونما حب، أما الصواب فهو أن تحب مع الخشية والرجاء[16].

فطبيعة الموقف من الله، عند بلوغ العارف مقام «الحب»، هو أصل الخلاف بين الطريقتين الزروقية والراشدية : وزروق يميز، في هذا الصدد، بين موقفين :

الأول ــ وهو الموقف من «الذات الإلهية» وحدها، حيث لا رجاء أو خشية، لأن الأمر هنا لا يتعلق بشيء سوى الله وحده بصرف النظر عن خلقه للعالمين أو عدم خلقه لهما.

---

(15) قرآن كريم، **سورة الإنسان** (الايتان 9 و10).

(16) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 232-235.

الثاني ـ وهو الموقف من «الربوبية»، والتي تعني خلق شيء ما حتى يتحقق معناها، بحيث يدرك العبد حدوث الوجود كله وخلقه، وأن ما يشهده في دنياه وما يسمع عنه من أمر الآخرة ليس سوى تجلي لصفات الله الجمالية والجلالية وهنا يصبح الرجاء والخشية ضروريين، فيعمل العبد طمعا في خير الدنيا وثواب الآخرة وخوفا من شر الدنيا وعقاب الآخرة.

أما أحمد بن يوسف فلا يرى، في هذا المقام، إلا موقفاً واحداً تجاه الألوهية والربوبية على حد سواء، وهو موقف الحب الخالص، الذي يصرف القلب عن مشاهدة تجليات الجمال والجلال في الكونين الدنيوي والأخروي، ويصون العقل عن الافتراق في عالمي الملك والملكوت، فتنتفي أسباب الخشية والرجاء وتزول دواعي العمل طمعا في الجنة وخوفا من النار.

وهكذا تكون النظرة إلى طبيعة العلاقة بين المعرفة والعبادة جوهر الخلاف بين أحمد زروق وأحمد بن يوسف، فالأستاذ يصل ما بين المعرفة والعبادة ويرى بأن يقين المعرفة في صدق العبادة، أما التلميذ فينحو إلى القول بالفصل بينهما.

ولو تتبعنا الكشف عن بصمات زروق في التراث الفكري لتلميذه الراشدي لانتهينا إلى معاينة شخاصتها في النزير منه، وانضمارها في معظمه. وليت هذا الأمر أثمر إضافة من جنس المعين أو نسيجا صنع على منوال الزروقية الأصيل حتى يجيء النتاج الجديد تكملة لتعاليم الأستاذ وذيلًا لأفكاره. العكس هو الذي حصل فأهم تصورات التلميذ تبتعد عن قصد زروق، وتشذ عن القواعد الصوفية التي أكد عليها شذوذاً يفضي به إلى المخالفة الصريحة له.

فما هي الأصول الفكرية التي استقى منها شيخ الطريقة الراشدية مذهبه ؟ لقد تطرق الصباغ إلى تناول هذا الموضع «الشائك» في تأليفه. لكنه سلك في تناوله طرائق قددا، لأنه كان يستحضر ـ أثناء كتابته لسطور البستان ـ ردود فعل المنكرين والمعترضين على شيخه ومذهبه، والذين اشتدت وطأة ضغطتهم على إخوانه في الطريقة داخل إقليم بني راشد وخارجه.

وما دام الخصوم قد أجمعوا على القول بفساد معتقد وفكر ومذهب الشيخ أحمد بن يوسف، ومصادمته للسنة وقصده إلى هدم الشريعة. فإن الصباغ قد

حاول ـ انتصاراً منه لمذهب شيخه ـ أن يبرز النزعة «السَّلفية» فيه بقدر الإمكان، وهو نفس الغرض الذي رام عبد الحق المطهري تحقيقه من قبل. وما كان من تراث شيخه كفيلاً بإظهار هذه النزعة، في نظر القلعي، أثبته دون تردد أو مواربة وقال إنه من أصول الطريقة الراشدية. وما كان من هذا التراث يوحي بعكس ذلك عالجه معالجة فيها الكثير من الِاحتياط والقليل من التعتيم.

وتراث الشيخ أحمد بن يوسف غير عاطل بالمرة مما قد يعين الصباغ على إدراك أربه : فالقرآن والحديث من بين عناصره الرئيسية، وهما النموذجان اللذان تركهما الرسول ﷺ لرواد الروح في القرن الأول الهجري، وهما ـ بالإضافة إلى ذلك ـ المصدران التشريعيان اللذان تستمد منهما كل المذاهب الإسلامية شرعيتها. وقد أكد الشيخ أحمد بن يوسف ـ فيما كتبه ـ على ضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنة، والعمل على استنباط وتعميق معانيهما الروحية. كما ألح في وصاياه إلى الخصوص من تلامذته والعموم من أتباعه على اتباع «النهج الأول والذي عليه المعول»[17]. وقد اعتنى الصباغ بهذه العبارة وأولها بأن «النهج هو الطريق. وقوله الأول هو طريق رسول الله ﷺ وسنة أصحابه»[18] وهذا التأويل إنما قصده الصباغ، لاتفاقه مع غرضه ووفائه بمراده، وهو القول بسلفية مذهب شيخه، وبكونه حركة إصلاحية تدعو إلى استلهام خصائص الحياة الروحية التي عرفها العهد الأول للإسلام، والعمل على تشكيل الحياة في آفاقها العلمية والعملية على مثال هذا العهد.

وقواعد المرافعة والدفاع تبرر هذا التأويل، وقد تسمح بتعميمه، وإن لم ينطبق على واقع هذا المذهب وحقيقة الأصول الفكرية التي نشأ عنها وترتب. ولا ينبغي أن نتوهم أن الصباغ كان يعتقد أن أصول الطريقة الراشدية ترجع مجتمعة إلى الخصائص التي اتسمت بها الحياة الروحية في القرن الأول الهجري، والتي تنوعت بتنوع المدارس الروحية التي نشأت ـ على هذا العهد ـ بالجزيرة العربية والكوفة والبصرة والشام وخراسان. لأن هذا الِاعتقاد دليل على قصر الباع في مضمار علم التصوف، وعنوان على الجهل بالمذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف، وهما أمران سلم منهما الصباغ[19].

(17) م. الصباغ، **بستان**، صص. 218، 231، 233، 234.

(18) **المصدر نفسه**، ص. 232.

(19) لا نتفق مع قول Berque بشساعة البون في الثقافة الصوفية بين الصباغ وشيخه أحمد بن يوسف وهو افتراض بناه على فقر «**البستان**» من الناحية البيبليوغرافية. انظر : J. Berque, **Un maître**, pp. 89-90.

ولقد ذكر الصباغ، في تأليفه، أصول المذهب الصوفي الذي ينتمي إليه أصلا أصلا، وعرف بأصحاب هذه الأصول من السالفين واحداً واحداً. لكن، من دون أن يصرح بأنه يذكر أصلًا أو يعرف بسلف. ذلك أنه وظف هؤلاء الأعلام وهذه الأصول كمصادر تشريعية، استعان بها - بالإضافة إلى القرآن والحديث - في إضفاء الشرعية على مذهب شيخه.

وقد لاحظ Berque هراع الصباغ إلى الإحتماء بجاه السلف - في دفعه للمنكرين والمعترضين على شيخه ومذهبه وأتباع طريقته - بحيث كان كلما أثبت منقبة أو قولًا لشيخه إلا وأعقب بذكر المثيل والنظير من أفعال وأقوال السالفين من أهل التصوف. فحكايات سلف التصوف وأقوالهم - يقول Berque - حجة وضمانة في دفاع صاحب البستان عن شيخه[20].

ولو سلمنا بأن أقوال السالفين، والتي أطر بها القلعي أقوال شيخه، يقف دورها الوظيفي عند حد سبغ الشرعية على الطريقة الراشدية. فبماذا نفسر نكوب الصباغ عن الإحتجاج، ولو مرة واحدة، بقول من أقوال الشيخ أحمد زروق علما منه بأنه لا توجد من حجة أعظم ولا من ضمانة أكبر من شيخ شيخه، والذي أوكل إليه معاصروه وظيفة «الحسبة» عليهم في مضمار الشريعة والحقيقة ؟ وبماذا نعلل عدم احتمائه بعلم وعمل شيخ الطريقة الزروقية، وهو المحتسب الذي لا يقبل أن يحسب عليه إلا من سلم ظاهره وباطنه من كل شائبة ونقص ؟ إن سكوت الصباغ عن الإستشهاد بأقوال مؤسس الطريقة الزروقية، في البستان، آت من تسليمه بواقع الخلاف في النحلة والمذهب، والحادث بين شيخه أحمد بن يوسف وأستاذه أحمد زروق. فيكون المانع من الإحتجاج بأقوال شيخ الطريقة الزروقية هو خلوها من الجامع والمشابهة مع أقوال تلميذه شيخ الطريقة الراشدية مبنى ومعنى. وعليه يكون المعيار الذي استخدمه مؤلف البستان في اختياره لأقوال السلف هو التماثل والتشابه مع أقوال الشيخ أحمد بن يوسف في الشكل والمضمون. وما كان هذا المعيار ليستقيم للصباغ لو لم تنتظم علاقة الفرع بالأصل بين أقوال شيخه وأقوال هؤلاء السلف، والتي هي أصل التماثل والتطابق الملاحظ، والذي يخفي وراءه اتفاقاً في النحلة والتقاء في المذهب.

(20) Ibid, p. 85.

ولا يهمنا هنا إحصاء جميع الأعلام الذين استعان الصباغ بأقوالهم، قصد إضفاء الشرعية على مذهب شيخه، وهم ينتمون إلى مختلف عهود التاريخ الإسلامي، وينتسبون إلى مختلف النحل الصوفية، والطوائف المشرقية والمغربية، وعددهم غير قليل. وسنقتصر على التعريف بالسلف المذكورين في الفقرات «الحرجة» من «**البستان**»، والذي أثبت فيها مؤلفه قولا من الأقوال الخطيرة لشيخه، أو سجل شطحة من شطحاته الخارجة عن المضمار، أو تعرض لرأي من آرائه المثيرة لحفيظة المنكرين والمعترضين. بمعنى أننا سنعين السلف الذين يصدر أحمد بن يوسف عن أفكارهم في أكثر المواطن خصوصية وخطورة من مذهبه. وهؤلاء السلف لا يزيدون عن خمسة أعلام من ذوي الخطورة في تاريخ التصوف الإسلامي، وهم : ابراهيم بن أدهم (ت 161 أو 162هـ / 776 أو 778م)[21]، ورابعة العدوية (ت 185هـ / 801م)[22]، وأبو يزيد البسطامي (ت 261هـ / 874م)[23]، والحلاج[24]، والشبلي[25].

وإن كان الذي يؤلف بين أحمد بن يوسف وهؤلاء الأعلام، في مضمار النحلة والمذهب، هو الموقف من الجنة والنار، والقول بأن حب الله يتناقض مع الطمع في الجنة والخوف من النار. فإن هذا الاتفاق لا ينبغي أن يمنعنا من ملاحظة انتماء هؤلاء الأعلام إلى مراحل مختلفة من تاريخ التصوف الإسلامي، مذ كان ورعا وزهدا، ثم أخذ يضرب نحو التصوف، إلى أن أصبح تصوفاً خالصاً، ثم انقلب ــ في الأخير ــ إلى طريق فلسفي نظري. وهذا يعني أن هؤلاء الأعلام لا يمثلون تياراً صوفياً موحداً، بل هم رؤساء مدارس فكرية صوفية متميزة في خصائصها، ومنطلقها جميعا هو القرن الثاني الهجري.

فهل نهج الشيخ أحمد بن يوسف سبيل الإنتقائية والأخذ بما قال به هؤلاء الأعلام أجمعين، بحيث يكون قد ركب مذهبه من أصول متعددة ؟ أم أنه رأى في فرد منهم بعينه القدوة التي بها يقتدى والمثال الذي به يحتذى، واعتبر مذهبه النهاية

(21) م. الصباغ، **بستان**، صص. 160–167.
(22) **المصدر نفسه**، ص. 51.
(23) **نفسه**، صص. 74، 157–159، 168، 174، 247–248.
(24) **نفسه**، ص. 75.
(25) **نفسه**، ص. 41.

والكمال الذي لا يجوز بعده اجتهاد أو ابتداع وإنما الغاية أن يتعهد بالتجديد والإحياء؟

إن خير من يجيب على هذه التساؤلات هو عبد الحق المطهري، والذي يفضل عن الصباغ ـ في مجال الوقوف على دقائق وخصائص الطريقة الراشدية ـ بمعاصرته لشيخه أحمد بن يوسف، والذي كان يبسط له مقاصد مذهبه ويكشف له عن أسراره ومواطن الغموض فيه، فلخصت أبيات مرثيته الأفكار الرئيسية التي انبنى هذا المذهب عليها، بل وزادت على ذلك بالإشارة إلى معينه ومصدره، وفي هذا يقول المطهري على لسان شيخه :

قال أطلعت على سر القلـــوب فلـــم أجـــد فيها إلاً شين الشك والأمـــل
صلى عليهم صلاة مقتفيـــــــــــأ فيها طيفور نجل عيسى البسطامي في العمل[26]

وهكذا يجيبنا المطهري رأسا بتأثر شيخه أحمد بن يوسف بمدرسة أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي، وهي إحدى مدارس التصوف في القرن 3هـ /9م. وقوله هذا لا يتناقض مع ما دار الصباغ حوله دون أن يذهب إلى القول به بصريح العبارة : فالبسطامي لا يتوسط اعتباطا فريق رابعة وابن أدهم وفريق الحلاج والشبلي، فمذهبه يعد بمثابة النهاية والخلاصة بالنسبة للفريق الأول، والبداية والمنطلق بالنسبة للفريق الثاني. ذلك أن البسطامي كان الرائد الأول في التعبير عما قصده سابقوه، دون أن يصرحوا به، وهو القول «بتجريد التوحيد»[27]. كما أن الكتابات حول البسطامي، والتي أنجزها تلامذته، إنما تطورت في القرن 5هـ /11م، وقد تأثرت بالحلاج[28]، والذي كان أبو يزيد الأرض الخصبة لمدرسته[29].

على الرغم من أننا لا نؤرخ للفكر الصوفي في الإسلام، نشير إلى أن الزهد ـ في نهاية القرن الأول الهجري وبداية الثاني ـ في البصرة قد بدأ «بالخوف من النار» على يد عامر بن عبد القيس أول محب في الإسلام، والذي كان له أكبر الأثر في

(26) نفسه، ص. 128.

(27) Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1953, p. 276.

(28) Ibid, p. 274, n. 6.

(29) ع. محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، صص. 323، 324.

مدارس الزهد من بعده[30]. وكان هذا الخوف سمة العبادة في العالم الإسلامي كله، ومن ثم أطلق تعبير «الخائفين» على الذين كانوا في خوف من النار.

ثم جاء من بعدهم «المحبون» الذين تخلصوا من الخوف، وأحبوا الله رغبة لا رهبة. وكانت رابعة القيسية المشهورة برابعة العدوية ممثلة لنظرية الحب الإلهي البحت، والتي انبثقت في البصرة[31]، وقد تجاوزت نظرتها الرجاء في النعيم أو الخوف من الجحيم. وتنسب إليها مصادر التصوف الإسلامي عدة أقوال في التهوين من شأن الجنة والنار، وكذلك بعض الشطح الذي ينحو إلى تجريد الحج من معناه الحسي[32].

أما إبراهيم بن أدهم شيخ مدرسة «بلخ» بخراسان، فقد ورث تقاليد نظرية «المحبة البصرية»، وعرف مدرسة رابعة العدوية، وسار على دربها فرأى بأن غاية العابدين من الله لا سكنى الجنة ولا الرغبة في شيء من الدنيا أو الآخرة، وقال بالحب الخالص لا طمعا في ثواب أو خشية من عقاب[33].

وقبل رابعة وابن أدهم، روى يحيى الواسطي ـ وهو من رواد الحب الأوائل ـ الحديث «ليأتين على جهنم زمن تخفق أبوابها ليس فيها أحد». ولهذا الحديث أهمية كبرى ـ سواء أصح أو لم يصح ـ في تطور الحياة الفلسفية الإسلامية، إذ سيتخذ سنداً في نظرية فناء الخلدين، فناء الجنة والنار وتوقف حركاتهما[34].

وجاء أبو يزيد البسطامي، في القرن الثالث الهجري، فكشف الغطاء عما دار حوله كل من ابن أدهم ورابعة من أمر إنكار الثواب الحسي أو العقاب الحسي[35].

(30) ع. س. النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الثالث، صص. 108–114.

(31) **المرجع نفسه**، صص. 197–214.

(32) انظر هذا الشطح عند ع. بدوي، **شطحات صوفية**، صص. 26–27. وعبد القادر محمود ينفي الشطحات المنسوبة إليها والمتصلة بالكعبة، وينسب الشيخ أحمد زروق ـ في كتابه **قواعد التصوف** ـ إلى رابعة العدوية قولة «إننا لا نعبده خوفا من ناره ولا طمعا في جنته». والملاحظ أن التعابير التي استخدمها أحمد بن يوسف في أقواله عن الجنة والنار قريبة من أسلوب رابعة العدوية التي تقول «ما عبدته خوفا من ناره ولا حبا لجنته، كالأجير السوء، إذا خاف عمل، بل عبدته حبا له وشوقا إليه». انظر : ع. محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، ص. 168 ؛ ع.ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 234، الهامش 3 ؛ ع.س. النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص. 208.

(33) ع. س. النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الثالث، صص. 407، 403. وانظر أقواله في الجنة في الصفحة 424.

(34) **المرجع نفسه**، ص. 185.

(35) راجع الجزء الأول من **شطحات الصوفية**، والمخصص لأبي يزيد البسطامي.

وقد تباينت آراء الباحثين في تقدير مكانته الفكرية من تاريخ التصوف الإسلامي : فاعتبر من طرف البعض رائد التيار الفلسفي في التصوف، والمعبر عن نظرية «الإتحاد» عند الصوفية، والتي تمتاز بالغلو في التوحيد بين الله والإنسان، والقائل بالفصل بين المعرفة والعبادة فصلا تاما، وصاحب الشطح الحقيقي الأول، وبداية لمن سيأتي بعده من غلاة التصوف وبخاصة الحلاج[36]. وقد لخص مذهبه ــ من طرف البعض الآخر ــ في الإشتغال بتجريد التوحيد، والذي لم يعن به أحد قبله. وقال بأن مقام «الفناء بالتوحيد» ــ وهو قمة المقامات الصوفية عند البسطامي ــ لا يتلاشى فيه الإزدواج بين المحب والمحبوب، ولا يصبحان شيئاً واحداً في الجوهر والفعل. ونفى عنه الفصل بين العلم والعمل، وأكد على زهده وورعه[37].

وسواء اعتمدنا وصف مذهب البسطامي، من خلال دراسات الباحثين المنتصرين له أو المستنكفين عن إعذاره، فإن النتيجة واحدة بالنسبة لما يهمنا، وهي اشتمال هذا المذهب على المحاور الرئيسية التي دارت حولها الطريقة الراشدية. وهناك خاصية أخرى تفيد في إقامة الدليل على اتصال حبل أحمد بن يوسف بمدرسة البسطامي، وهي اعتناء الراشدي بإرسال الشطح، ذلك أن البسطامي حين يذكر يذكر الشطح والشطحات. والأكثر من التقليد والإقتداء، فإن الشطحات المنسوبة إلى الشيخ أحمد بن يوسف بالبستان تتصل بتراث أبي يزيد في مضمار الشطح : كالشطحة المتعلقة بالحج[38]. وإن كانت شطحة «أنا هو وهو أنا» التي أرسلها أحمد بن يوسف «حلولية» حلاجية أكثر منها «اتحادية» بسطامية، فذلك لتأثر تراث البسطامي المدون في القرن الخامس الهجري بمدرسة الحلاج.

وهكذا نخلص إلى أن مذهب أبي يزيد البسطامي كان المنوال الذي نسج عليه أحمد بن يوسف مساهمته في تاريخ التصوف المغربي في القرن العاشر. وهذا ما سوغ لنا إطلاق صفة «بسطامي القرن العاشر» على شيخ الطريقة الراشدية،وهي صفة تؤكد إتصال مذهبه بالمدرسة الصوفية التي تأسست ببسطام خلال القرن الثالث الهجري، كما تظهر ــ من جهة أخرى ــ أن التميز والإستقلال اللذين تحققا لطريقته في

(36) ع. محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، صص. 309–325.

(37) L. Massignon, **Essai sur les origines du lexique**, pp. 284-286.

(38) H. Ritter, «Abù Yazid al-Bistàmi», in **Encyclopédie de l'Islam**, nouvelle édition, tome 1, pp. 166-167.

إطار التيار الزروقي العام لا يعنيان بحال أنها كانت على نفس الدرجة من الأصالة التي يمتاز بها الأصل الزروقي الذي تفرعت عنه، بل يقيمان الدليل على أنها كانت مجرد إحياء وتجديد لمذهب صوفي معلوم في شيخه وفكره وزمانه.

وإذا كان أحمد بن يوسف قد شذ ـ بدعوته إلى هذا الضرب من التصوف ـ عن معاصريه من مشايخ التصوف المغربي، والذين انصرفوا بالكلية عن الخوض في مثل هذه المذاهب، بل ودأبوا على التحذير منها، فإنه يوافق، في دعوته هاته، مشايخ التصوف المشرقي والذين اشتهروا ـ خلال النصف الثاني من القرن 9هـ /15م على الخصوص ـ بالإهتمام «بدقائق التوحيد وشقائق الشطحات» كما لاحظ وعبر عن ذلك شيخه أحمد زروق[39]. وهذه الملاحظة ترجع بنا إلى السؤال الذي كنا طرحناه في الفصل الأول ـ من هذا البحث ـ والذي يدور حول مرحلة التكوين العلمي لأحمد بن يوسف، والسابقة لأخذه عن زروق ببجاية، والتي قدرنا أنها تختزل نشاطه العلمي الحقيقي، وتحصيله لمادة مذهبه ومصادر تراثه وفكره. فلا يستبعد، إذن، أن تكون هذه المرحلة مرحلة تطواف وتجوال في البلاد المشرقية، والتي نزع أساتذة التصوف بها إلى الإشتغال بمذاهب السالفين من أرباب التوحيد والشطح الصوفيين، وعلى رأسهم أبو يزيد البسطامي الذي بلغ بالتوحيد منتهى التجريد وانتهى بالشطح إلى صورته الواضحة.

فيكون أحمد بن يوسف قد عرج على بجاية، في طريق الأوبة من المشرق إلى وطنه بالبلاد الراشدية، وقد بلغ تطوره العلمي والروحي أوجه، وعب من مدارس التصوف المشرقية ما حصل به بضاعة غير مزجاة. وهذا الإفتراض تؤكده بعض الإشارات، الواردة بالبستان، والتي تفيد اعتراف الشيخ أحمد زروق لتلميذه أحمد بن يوسف ـ أمام الملأ من تلامذته ببجاية ـ بالتفوق في العلم والفهم كلما اختبره. والإختبار قد يكون في بداية الأخذ كما يكون في نهايته، ونحن نرجح ـ في هذه الإشارات ـ اختبار الإبتداء المشروط في ممهدات الإنتساب.

وبعد بسطنا للمعطيات والأصول الفكرية للمذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف، يعنُّ النظر في الواقع التاريخي الذي نشأ هذا المذهب في

---

(39) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 297.

إطاره وانتشر في خضمه. والقصد هو الكشف عن العناصر التي تنتمي إلى هذا الواقع التاريخي، والتي قد يعتبر تأسيس هذا المذهب وذيوعه انعكاساً فكرياً لها.

يوافق ميلاد الطريقة الراشدية فجر المائة العاشرة الهجرية. وهو فجر شهد عصوف رياح هوج بالبلاد المغربية : فالدول القائمة بها فشلت ريحها، وتفرقت سلطتها أيادي سبا. وحملة الصليب تمكنوا من أكنافها. والقحوط جف لها ضرع وزرع أرضها، والمجاعات ذوى لها أهلها. وزاد هذه الصورة عتمة دخول المسلمين القرن العاشر، الذي سينتهي عامه الألف بفناء الدنيا ونهاية دولة الإسلام. وما هذا الفجر المدلهم إلا نذير بالنهاية المحتومة والفناء الوشيك !

وهذا الواقع الحالك ترتبت عنه عواقب استقرت بأذهان أهل هذا القرن، وأدواء ثوت بأفئدتهم ونفوسهم. وكان «الخوف» على رأس هذه العواقب والأدواء[40]، وهو خوف لا يزداد ــ مع كرور السنين ــ إلا حدة ولا تزداد وطأته إلا شدة بفعل الترقب والِانتظار، ترقب القيامة وانتظار يوم النشور.

وقد استوى في الِاعتقاد بصدق هذا الخبر الخاص والعام من أهل القرن العاشر. فأحمد زروق كان يدعو ربه أن يقبضه إليه قبل أن يشهد هذا القرن[41]، وأحمد بن يوسف الذي ظهر أمره في أوليته، وإن كان يسلم بواقع ظهوره في «آخر القرون مع فساده وفساد أهله»[42]، إلا أنه كان يرى في ذلك ميزة تعلي من شأن سلطانه الروحي، ويعتقد بأن في الأمر حكمة ربانية تختصه دون سواه بسلطنة هذا الوقت.

والحركة الصوفية التي تحققت صولتها على هذا العهد ــ والتي لم ير الدارسون من أسباب هذه الصولة سوى نزول الايبريين بالسواحل المغربية ــ كانت، في العديد من جوانبها الفكرية، تعبيرا وانعكاسا لمشاعر وعواطف أهل القرن العاشر، والتي سمتها الخوف والشعور بالجرم والإثم. وإلا فبماذا نفسر الظهور الملحوظ لمذهب أهل الملامة

---

(40) عقد Berque فصلا خاصا للحديث عن «العام الألف في البلاد المغربية»، وأكد فيه على «المخاوف الميتافيزيقية» التي تزخر بها النصوص المغربية التي تتحدث عن هذا العام، مشيرا إلى أن هذه الظاهرة واحدة في تاريخ المسلمين والمسيحيين على حد سواء. انظر : J. Berque, **Ulémas**, p. 18 et suiv.

(41) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 63.

(42) م. الصباغ، **بستان**، ص. 218.

على يد أتباع زروق بالمغرب في هذا التاريخ، وقوامه اتهام النفس وبخعها ومناصبتها العداء؟ وما علّة نشوء الزوايا في قلب البلاد وأقاصيها ـ بعيدا عن الثغور المحتلة ـ إن لم تكن معالجة الداء الكامن في النفوس بتقوية العقيدة والتأكيد على العبادة ؟ وماهو تفسير صلة التصوف بالمهدوية التي نشط دعاتها ببلاد المغرب في هذا العصر ؟

والتأويل الصوفي لأحداث بداية المائة العاشرة، يتلخص في أن سوء الحال وتسلط الجور من الحكام وأعداء الإسلام ماهو إلا بوء بغضب من الله، لفساد الزمان وأهله من الخاصة والعامة، وللتهاون في أمر العقيدة والدين. فاتخذ واقع بلاد المغرب، في مطلع القرن العاشر، على المستوى الفكري صورة عقاب الدنيا الذي يسبق ويمهد لعقاب الآخرة الأشد والأنكى، وما أقرب الآخرة من الدنيا في تصور واعتقاد أهل القرن ! فتكون الصورة السائدة والتي رسمها القائمون على الرئاسة الروحية لأتباعهم عن أنفسهم هي صورة العبد السوء الذي لا يحق له أن يقف من الخالق إلا موقف الوجل الخائف، والذي لابد له وأن يحقق في معاملته مع الله الخشية من عقاب الدنيا والرهبة من عقاب الآخرة، لبؤس يومه وغده. فكان الخوف الذي رنق على أذهان وأفئدة أهل القرن العاشر، السمة البارزة للعبادة التي كانوا يعبدون. وقد تمحور الخوف في العبادة حول الخشية من النار والتشوف إلى الجنة.

وهذه الحال العصيبة التي اختلطت فيها العبادة بالخوف من العقاب والطمع في الثواب، بحيث أصبحت الرهبة من الجحيم والرغبة في النعيم غاية العبادة وعلتها، وصرفت ملاحظة الأعمال التي تحقق الرهبة والرغبة عن النظر إلى المعمول له، هي التي جاء المذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف كرد فعل لها، ذلك أنه قصد إلى التخفيف من حدة الخشية المفرطة والتشوف الشديد، وعمد إلى التبديد من الحجب التي تحول بين العبد والمعبود، بحيث يصبح خالق الأكوان غاية العبادة لا الأكوان المخلوقة دنيا وآخرة، ويكون التوجه إلى مبدع الأعمال هو القصد لا التعلق بهذه الأعمال واعتمادها شرائع ومذاهب.

ولا ينبغي أن يعزب عن بالنا أن الشيخ أحمد بن يوسف لم يكن يقصد بالمذهب الذي ابتدعه، وفي صورته النظرية المجردة، إلا الفئة القليلة العالمة من تلامذته المقربين الذين أوتوا حظّاً وافرا من العلم ظاهره وباطنه، والذين لهم القدرة على استيعاب دقائقه وفهم مقاصده. أما العامة من أتباع طريقته فقد قصد إلى التهوين

عليهم من أمر العقاب بالدرجة الأولى دون الثواب، والتقليل ـ في أفئدتهم ـ من شأن النار دون الجنة. لأن الداء الكامن في نفوسهم والذي قصد الشيخ أحمد بن يوسف إلى علاجه، كان هو الخوف من العقاب والرهبة من النار بالذات. ولأن الفوز بالنعيم والثواب أمر لا يعقل ـ في نظر العامة ـ الاستغناء عنه. ولا أدل على تحوط الشيخ أحمد بن يوسف في توجهه إلى عموم أتباعه، من ورود الأقوال التي قصد بها إليهم، في قسم «المناقب» من البستان لا في قسم «الأقوال» منه، وورمها التجسيد وانصرافها عن التجريد. وأشهر هذه الأقوال قولته «من رآى من رآني لا تأكله النار إلى عشرة»، وهي تصريح منه بالأمان والنجاة من النار والعقاب لأجيال عديدة من أتباعه من بعده. وقد كان يقول لتلميذه المرابط محمد بن المصراتي، والذي كان في نفس الآن حلاقه الخاص «لولا خفت عليك من الناس لقلت جميع من يجلس في حجرك لا تعدو عليه النار». وقد علق الصباغ على هذا النص الذي حدثه به المرابط المذكور بما وقع لبعض تلامذة شيخه من قلة اعتداء النار عليه وعلى ثيابه[43].

وإذا ما نظرنا في النصوص المتأخرة عن البستان، تصادفنا المنقبة التي تتحدث عن النار التي كانت بردا وسلاما على الشيخ أحمد بن يوسف لما رام الأمير الزياني إحراقه[44]. كما نجد بأن الوصف الذي جاء بقولة شيخ الطريقة الراشدية، والذي يفيد ضمان الجنة لمن رآه أو رأى من رآه، قد انتقل إلى ضريحه واتصل بزيارته وامتد إلى هلم جرا، حيث شاع عند الخاص والعام أن زائره ناج من عذاب السعير. بل إن الاعتقاد لراسخ في استعصاء مادة هذا الضريح على النار. ويحكي Bodin حكاية طريفة تؤيد هذا الاعتقاد، كما ينصح زوار ضريح مليانة بدخوله متجردين من كل متاع تستخدم النار في تصنيعه أو تحويله، ويؤكد على أن نسيان هذه النصيحة سيكلف الاستغناء عن هذا المتاع لأن النار لن تفعل فيه[45].

وهكذا إذا كانت مدرسة «المحبين»، في تاريخ التصوف الإسلامي، قد نشأت كرد فعل ضد مدرسة «الخائفين»، فإن المذهب الصوفي الذي دعا إليه الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن العاشر الهجري، قد جاء كذلك كرد فعل ضد الخوف من النار والذي أصبح سمة العبادة على عهده. ولا شك أن الصورة التي

---

(43) المصدر نفسه، ص. 12.

(44) M. Bodin, Notes et questions, pp. 171-174.

(45) Ibid, pp. 174-175.

قدمها هذا المذهب، والتي تهم العلاقة بين الله والانسان. والقائمة على المحبة الخالصة بالأساس، قد ركنت إليها نفوس معاصريه، لاختلافها عن بقية الصور التي روجتها باقي المذاهب الصوفية المعاصرة. وهذا الركون هو الذي يفسر لنا القبول الجسيم والانتشار الواسع اللذين حظي بهما هذا المذهب، والذي طارت شهرة مبدعه في حياته شرقا وغربا، وتقاطرت عليه وفود الآخذين والمنتسبين من كل حدب وصوب[46].

خلاصة

أفلحت صورة الشيخ أحمد بن يوسف العارف في تحقيق ما قصرت عنه صورة الصلاح، والتي رسمناها له في الباب الأول، والتي ما كانت لتسنح لذكره بأن ينشط من عقال المحلية الضيق والمحصور في وطن بني راشد ومعاشر هوارة من بلاد المغرب الأوسط، فيظهر على معاصريه من مشايخ التصوف المغربي في القرن العاشر الهجري، ولا لتمكن طريقته من الامتياز عن بقية الطرق الصوفية المغربية التي تعددت وتكاثرت على هذا العهد.

وإذا كانت الطريقة الراشدية تعد حلقة من السلسلة الشاذلية ــ الزروقية، وأنها على هذا الأساس نشأت وانتشرت في الآفاق، فإنها تمتاز بقيامها على مذهب صوفي شكل إحدى الاتجاهات الفكرية المتميزة في تاريخ التصوف المغربي خلال عصر التصوف هذا. وهو اتجاه عمق طريق البحث النظري في إطار التصوف، وفتح الباب ــ في جراءة منقطعة النظير في بقية التيارات الصوفية المعاصرة له ــ في وجه المشكلات والقضايا المعرفية التي تشغل بال أهل الطريق والمتصلة بالله والوجود والإنسان، وذلك من خلال منظور يتمتع بقدر من الطرافة لا تنكر.

وأحمد بن يوسف لم يدع أنه ابتدع مذهبه من عدم، ولا أدخل في روع تلامذته أنه قد أسهم في تاريخ المذاهب الصوفية الإسلامية بإسهام جديد كل الجدة. بل أكد، على العكس من ذلك، على اقتدائه ــ فيما ذهب إليه من فكر ونظر ــ بسنن سلف التصوف الإسلامي، واقتفائه لآثارهم. وقد كان مذهبه، في جوهره

(46) م. الصباغ، بستان، ص. 2.

وأساسه، مجرد إحياء وتجديد لمذهب أبي يزيد البسطامي، في صورته المتأثرة برواد الحب الإلهي الخالص الذين سبقوه وبغلاة التصوف الذين مهد لهم وجاؤوا من بعده.

وإذا كانت الحركة الصوفية التي تزعمها الشيخ أحمد بن يوسف، قد جاءت كرد فعل ضد الخوف من النار والذي أصبح سمة الضرب من التعبد الذي دعت إليه غالبية المذاهب الصوفية المغربية في بداية المائة العاشرة الهجرية. فإن المذهب الذي قامت عليه هذه الحركة، المركب بلغة حمالة أوجه باطنية وظاهرية، والمنبني على نسق من المفاهيم النظرية المجردة، إنما قصد به صاحبه إلى الفئة العالمة من الخاصة من صحبه، ممن يدركون بأن هذه المفاهيم ماهي إلا مجرد معالم في الطريق إلى الله، وبأن مجالها الشعور والوجدان لا التطبيق والسلوك، وأن غايتها القصوى أن تظل سرا بين الخالق والمخلوق.

وإذا كان الشيخ أحمد بن يوسف قد حرص حرص شيخه أحمد زروق على قصر مذهبه على الخاصة من تلامذته دون العامة من أتباعه، ممن لا قدرة لهم على استيعاب دقائقه وفهم مقاصده. فإن مذهبه شأنه شأن جميع المذاهب والتيارات الفكرية، لم يذعن للبقاء طويلا رهين المجلس العلمي الذي كان يتصدره شيخ الطريقة الراشدية وتحضره الصفوة من صحبه. فخضع بدوره لحتمية الذيوع والانتشار، وحصل له الانتقال من هذه الدائرة العلمية المحصورة إلى دوائر أكثر اتساعا لكن أقل ثقافة وعلما، كما تم الوقوف عليه من قبل جماعات علمية أخرى لكنها أقل انفتاحا على التجديد وأشد إيغالا في التقليد. فتعرض هذا المذهب لمحنة فساد الفهم وسوء التأويل وعانى من الانحراف وتجني المنكرين والمعترضين.

ومن الحق، أن التصوف الذي دعا الشيخ أحمد بن يوسف إلى الكروع من حياضه يعد من المشارب الصوفية غير المرغوب فيها من قبل غالبية مشايخ التصوف المغربي على هذا العهد، لأنهم كانوا يرون فيه أصل شبوب الفتن، والطريق المباشر إلى الانحراف، فكانوا يحذرون الناس من مشايخه ويصرفونهم عن مصنفاته، ويقولون عنها بأنها «تسد عن الناس باب الفتح».

وهكذا رنقت الشبهات فوق مذهب الشيخ أحمد بن يوسف وظلت تطوقه. فلم يكتب له ـ على غرار المذاهب الصوفية الأخرى ـ أن يحظى بالتعريف والإضافة أو يتناول بالشرح والتعليق، ولعل هذا ما قصده Berque حين أشار إلى أن أحمد بن

يوسف لم يقدر له الخلود بصفته أحد أعلام الفكر كالسنوسي مثلا. لكن حكمه بإذواء مذهبه متهافت، حيث أكد أن الدرجة العالية التي بلغها شيخ الطريقة الراشدية كعارف وغنوصي ـ والتي يذكرها مترجموه بتقدير بالغ ـ لم يبق منها أثر[47].

ولقد تفرقت مواقف أعلام الفقه والتصوف المغاربة من الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه على ثلاثة مواقف : موقف الانتصار الصريح، وموقف الإنكار الشديد، وموقف الشك الذي لا يبين. وهذه الفئات الثلاث، وإن اختلفت مواقفها إزاء الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا، فإن هناك خاصية تؤلف بينها جميعا، وهي سكوت تراث أصحابها عن مذهب الشيخ أحمد بن يوسف سكوتا تاما، لما يطرحه من جريء الأفكار في مضمار القضية الرئيسية في التصوف، وهي العلاقة بين الله والوجود والإنسان. فالمشايخ المغاربة القلائل، والذين سلكوا سبيل الإعذار لمؤسس الطريقة الراشدية ولم يخفوا ميلهم إلى نصرته تقديرا لدرجته في العلم ورتبته في الولاية، لا يجابهنا في كتاباتهم إلا الصمت والإغضاء فيما يتعلق بفكر الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه. وقد كان من المحتوم أن يندثر هذا المذهب ويعفو على أثره الزمان لولا أن قيد له أن يلم الصباغ شعثه المسطور في القراطيس والمخزون في الصدور.

وأخيرا، فإن صورة أحمد بن يوسف «العارف»، تقول باختصاصه بالعلم اللدني وعلم الباطن، وتصفه بأنه صاحب الإسم الجليل، وبأنه نائب عن رسول الله ﷺ، وتجعل الطريق الذي رسمه لأتباعه بلا علل. وعناصر هذه الصورة شديدة القرب من الصفات المتواترة عن أئمة الشيعة ورؤساء مدارس الغلو من باطنية العلم ولدنيته، ووقوف على الاسم الأعظم، وعدم الاعتقاد بالثواب والعقاب. فتكون بالتالي موفرة لفرصة «الغلو» في تقدير علاقة صاحبها بالله ومكانته في الوجود. وقد رأينا الشيخ أحمد بن يوسف «الصالح» قطبا وغوثا وسلطانا للوقت، وسمعنا أحمد بن يوسف «العارف» يقول أنا هو وأنا رسول، وسنرى أنه سينسب إلى النبوة من طرف المتوغلين في محبته من أتباعه. وقضية الغلو في تقدير مكانة الإنسان العارف بالله، تجر إلى قضية الفصل بين المعرفة والعبادة للتقدم في التجربة الروحية، فننتهي إلى أن المنطق الداخلي للمذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف يوفر فرصة الخلوص

(47) J. Berque, Un maître, pp. 102-103.

إلى هذه القضية الثانية، وذلك إذا ما حملت عباراته على ظاهرها ولم تؤول التأويل الحسن الصحيح. فيكون بذلك ظاهر هذا المذهب السبيل المفضي إلى «البدعة» الصريحة، ولو أن باطنه قصد منه صاحبه أن يكون لباب الشريعة والغرض الذي يحصل به الكمال في الدين.

الباب الثالث

أحمد بن يوسف «البدعي» : الراشدية والسنة

الفصل العاشر
في المغرب الأوسط

محنة جيلين

لم تتلاحق أطوار سيرة الشيخ أحمد بن يوسف في يسر ودعة، بل تخللتها فترات عسيرة واعتورت مجراها أيام عصيبة، وهذا منذ أولية ظهوره بالدعوة إلى أواخر أيامه. وقد تعرض الشيخ أحمد بن يوسف للإذاية والإهانة، وأفزع عن زاويته، وسيق إلى السجن، وعاين الموت في نصل السياف واكتشفه في تضاعيف السم. وامتد مسرح محن الشيخ أحمد بن يوسف من دوار رأس الماء المتواضع إلى تلمسان حاضرة البلاد. وكان من بين مدبري إحن شيخ الطريقة الراشدية الفقيه والمتفقه، والصوفي والمتصوف، والعامي والأمير. وكان فيهم السليم الطوية الذي لا يقصد إلا سلامة العقيدة والذود عن حياض السنة، والمنافس الذي يعاند من أجل الجاه والمال ورئاسة النفوس والفهوم، والسياسي الذي يصارع ابتغاء الاستبداد بالسلطة والنفوذ.

وقد تم التفصيل في متاعب أحمد بن يوسف «الصالح»، أثناء إعادة كتابة سيرته، في الباب الأول من هذا البحث. وهي متاعب تجد أسبابها في الظروف التاريخية لمجتمع المغرب الأوسط، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، وتقف تأثيراتها عند حدوده، وتهم عواقبها شيخ الطريقة الراشدية وحده.

والذي لا زال في حاجة إلى بحث ونظر، هي متاعب أحمد بن يوسف «العارف»، وهي متاعب تعلو أسبابها عن هذه الظروف، وتخترق تأثيراتها هذه الحدود، وتسري عواقبها على الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا.

وإذا كنا لا نتوفر إلا على «**البستان**»، لسبر أبعاد هذه المتاعب، في المغرب الأوسط، فإن مؤلفه لا يسكت عن المعارضة التي واجهت شيخه «كعارف»، بل

يثبتها في السطور الأولى منه[1]، ويجعلها إحدى العناصر الثلاثة الأساسية المكونة لسيرة شيخه.

والواقع أن الصباغ قد أرخ لمحنة جيلين من إخوان الطريقة الراشدية : محنة الجيل الأول الذي ينتمي إليه والده وشيخه، وقد كانت بالنسبة له «قضية تاريخية». ومحنة الجيل الثاني الذي يعد هو نفسه أحد أفراده، وقد كانت بالنسبة له «أزمة راهنة».

ونحن لا نشك، على الإطلاق، في كون أزمة جيل الصباغ هي علة تأليف البستان، والسبب المباشر في كتابته. ومن الطبيعي أن يطغى به وصف هذه الأزمة، ويحصل الاهتمام بها أكثر من أزمة الجيل الأول، خصوصا إذا علمنا بأن الطريقة الراشدية قد استطاعت في حياة شيخها الصمود في وجه خصومها ومناوئيها، فكانت محنتها أقل قساوة من الامتحان الذي ابتليت به بعد وفاة مؤسسها وإلى زمان تأليف البستان. وعليه يمكننا أن نميز، في هذا المستوى من تاريخ الطريقة الراشدية، بين مرحلتين :

مرحلة أولى، وتهم الربع الأول من القرن 10هـ/16م، وتمتد بالتقريب من بدايته الموافقة لأولية ظهور الشيخ أحمد بن يوسف بالدعوة إلى طريقته وتنتهي بوفاته (صفر 931هـ/نونبر ـ دجنبر 1524).

مرحلة ثانية، وتمتد من نهاية المرحلة السابقة إلى تاريخ تأليف «**البستان**»، والمحصور بين (954ـ962هـ/1545ـ1555م).

ولا ينبغي أن يعزب عن بالنا أن الصباغ لم يتقص أخبار إخوانه في الطريقة خارج حدود وطن بني راشد. كما أنه لم يعن بالتأريخ للطريقة الراشدية خارج وطنه، وهذه إحدى هنات تأليفه. فتقتصر المرحلة الثانية، إذن، على وصف محنة اخوان الطريقة في وطنها الأصلي من المغرب الأوسط، ولا تتعداه إلى غيره من الأوطان والأقاليم التي انتشر فيها أتباع الشيخ أحمد بن يوسف من المغربين الأوسط والأقصى. وسبب هذا النقص والتقصير يعود إلى أن الصباغ قد فلح «**بستان**»ـه في سنين المحنة العجاف، فاضطره شح القطر إلى الاقتصار في بذر أزهاره على الرقعة الأقرب إلى

(1) م. الصباغ، **بستان**، ص. 3 وما بعدها.

معين موضوعه والأكثر اتصالا بمشاربه ومصادره، وهي وإن كانت واسطة عقده إلا أنها لا تشكل منه إلا ما تشكله نقطة المركز من دائرة ناء محيطها عن مركزها نأيا بعيدا[2].

اختلفت منطلقات خصوم الشيخ أحمد بن يوسف، في حياته. لكن المنطلق الغالب كان الضيق ذرعا بتعاليم مذهبه المتسم بالمغالاة في الدعوة إلى التحرر من تقاليد الفكر والسلوك الصوفيين اللذين هيمنا على البلاد المغربية في بدايات المائة العاشرة الهجرية.

فكان الخلاف المذهبي، إذن، هو أساس صورة «البدعة»، التي تؤرخ لسيرة الشيخ أحمد بن يوسف، والمكتوبة بأقلام خصومه أو المروية بألسنة المنكرين والمعترضين عليه، وذلك منذ خطا خطواته الأولى على درب المشيخة إلى أن شاع نعيه بين الناس. ومنشأ هذا الخلاف طرافة المذهب الصوفي الذي ابتدعه شيخ الطريقة الراشدية، وتشجيعه على البحث النظري في إطار التصوف، وجرأته في تناول العديد من القضايا المعرفية التي تشغل بال أهل الطريق. وهذا ضرب من التصوف غير المرغوب فيه من قبل غالبية مشايخ التصوف بالبلاد المغربية على عهده، والذين كانوا يرون فيه أصل الفتنة في الدين، والطريق المباشر إلى إفساد عقيدة المسلمين.

وإذا كان القراء الضمنيون للبستان هم «فقهاء» البلاد الراشدية بالدرجة الأولى[3]، فذاك لأن محنة الراشدية، على عهد الصباغ، لا تعدو عن كونها مجرد حلقة «محلية» من حلقات الصراع التاريخي الدائر بين أهل الفقه والفقر. وينبغي أن ننظر إلى هذه المحنة في إطارها الضيق والمحصور في حدود وطن بني راشد وخصوصياته التاريخية الاجتماعية والثقافية : فقطبا التعارض، في هذا الإقليم، هما الفقه والفقر والقائمون بهما من زعماء الفهوم ورؤساء النفوس. وقد رأينا مسارعة الفقهاء الراشديين المحليين إلى اختبار أحمد بن يوسف في العلم، يوم شيد أول زاوية له بدوار «رأس الماء» من هذا الوطن.

(2) للوقوف على الطوائف التي تفرعت، بالمغرب الأوسط، عن الطريقة الراشدية. وتاريخها من أيام مؤسسها إلى القرن 13هـ/19م. إرجع إلى الدراستين الأساسيتين :

L. Rinn, **Marabouts et Khouans** ; O. Depont et X. Coppolani, **Les confréries religieuses musulmanes.**

(3) م. الصباغ، **بستان**، صص. 67، 92–112، 120–139، 175، 190، 192 وغيرها.

لكن محنة الراشدي لا يمكن اختزالها في الصراع بين الفقه والتصوف، أو اعتبارها مجرد حلقة من حلقات الخلاف الذي در قرنه بين الفقهاء والصوفية عبر مختلف أحقاب تاريخ الإسلام وفي معظم البلاد الإسلامية، لأنها كانت محنة على مستوى البلاد المغربية، ونحن نعلم التوفيق ـ إن لم نقل الاتفاق ـ الذي حصل بين الفقه والتصوف بهذه البلاد، وفي التاريخ الذي يهمنا بالذات : فالمعروف عن أهل القرن العاشر فمن بعده أنهم مالوا بكليتهم إلى سلوك الطريق، ومن لم يمل منهم إلى ذلك بالقلب والقالب، فلابد أن يظهر هذا الميل مداراة عن نفسه لما صار للطرق من الصولة والجاه وعظيم النفوذ.

فالتعارض الأساسي بالبلاد المغربية خلال القرن العاشر، والذي سبب محنة الراشدي، لم يكن بين «الفقه» و«التصوف» أو «الشريعة» و«الطريقة»، بل كان بين «السنة» و«البدعة». وقد وقف في فريق السنة فقهاء وصوفية، ووقف في فريق البدعة فقهاء وصوفية كذلك. وقد زج بأحمد بن يوسف في فريق البدعة مذهبه الخطير، الذي لا تُنْكِرُ سِيرتُه تعطيلَ بعضِ أتباعه للشريعة وإحداثهم المكر والحيلة في الدين.

موقف قدماء معهد «تامقرة»

على الرغم من عرامة المعارضة التي واجهت الشيخ أحمد بن يوسف في حياته، فإن «**البستان**» لم يحتفظ لنا إلا بالنزر القليل من أعلام هاته المعارضة، ولا يذكر في الغالب إلا شخصيات محلية قليلة الخطورة والشأن[4]، ولا نعثر به من بين أعلام «**بستان أولياء وعلماء تلمسان**» إلا على علم واحد هو الفقيه والصوفي الشيخ أحمد بن الحاج البيدري[5].

ولا ينبغي أن ننخدع بهذا السكوت، لاقتصار الصباغ على ذكر حالات المعارضة التي تؤيد «كرامات» شيخه، أي تلك التي انتهت إلى المصالحة أو «التوبة» بتعبيره. والأكثر من هذا إغفاله لقضية تاريخية مهمة، وتتعلق بموقف زعماء

---

(4) **المصدر نفسه**، صص. 3–4، و6، و13، و54–55، وغيرها.

(5) **نفسه**، ص. 7. وقد سبقت الترجمة للبيدري في الفصل الأول، ص. 66، هامش 49.

الحركة «السلفية» ـ التي نشأت بالمغرب الأوسط نهاية القرن 9هـ/15م ـ من الفكر الصوفي الذي دعا إليه شيخ الطريقة الراشدية. وهذه القضية واردة عند غيره :

انتهت زعامة الحركة السلفية، بالمغرب الأوسط، على عهد تصدر أحمد بن يوسف للمشيخة، إلى إخوانه في الطريقة الزروقية قدماء معهد «تامقرة»، وبالأخص محمد بن علي الخروبي والصغير بن محمد الأخضري ومن بعده ابنه عبد الرحمن الأخضري، والذين انتشر مذهب الشيخ أحمد زروق الإصلاحي عن طريقهم، وعلى يدهم أمكن للحركة الفكرية التي أحدثها أن تنتشر وتستمر إلى هلم جرا. وقد اختص الخروبي بالعمل في أوساط «الخاصة»، والأخضري الابن في أوساط «العامة»[6]. وإذا كنا نعلم عن حسبة الأخضري الابن، في مضمار التصوف بالمغرب الأوسط، أكثر مما نعلم عن أبيه، فإنه معاصر للصباغ وللجيل الثاني من أتباع الطريقة الراشدية. وعليه، لا يبقى لنا إلا البحث عن موقف الخروبي من التصوف الذي دعا إليه الراشدي.

يذكر محمد العربي الفاسي (ت 1052هـ/1642م) أن العلاقة كانت موصولة بين الشيخين الراشدي والخروبي. وتشي عباراته بتوتر هذه العلاقة وابتعادها عن الانسجام والوئام : فقد اعترض محمد بن علي الخروبي على تلقين أحمد بن يوسف أسماء الله الحسنى للعوام من أتباعه حتى النساء، واعتبر عمله هذا إهانة للحكمة[7]. ومنطلق الخروبي في اعتراضه أن النفع لا يحصل من ذكر الأسماء إلا بالتمعن الكامل فيها والفهم التام لمعانيها. ويظل الإسم بدون فهم معناه الباطن والشعور بأثره في النفس مجرد عادة لا جدوى لها يقوم بها العامة من الناس. أما منطلق الراشدي في تلقينه الأسماء للعامة، فلأنه قد جرب النفع الذي يحصل بانشغال جارحة اللسان من العوام بالذكر بالأسماء، وإن لم يدركوا معانيها البعيدة. وهذا ما قصده شيخهما أحمد زروق الذي ذكر أن مريدا شكا لشيخه قائلا : إني أذكر الله باللسان والقلب غافل. فقال الشيخ : أحمد الله لأنه جعل لسانك مناسبا لذلك. ماذا تفعل لو وضع الغيبة مكانه ؟ فالله أكرم من أن يذكره بلسانه ولا يفيض عليه حضوره في قلبه[8].

---

(6) راجع الفصل الثاني من هذه الدراسة، ص. 76.

(7) م. ع. الفاسي، **مرآة**، ص. 224.

(8) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 266.

وقد انتقل صاحب «المرآة» مباشرة، من الحديث عن العلاقة التي نظمت بين الشيخين الراشدي والخروبي إلى ذكر موقف الشيخ أبي البقاء عبد الوارث الياصلوتي (ت 971هـ/ 63-1564م) من شيخ الطريقة الراشدية، وهو من رواد معارضيه من أهل المغرب الأقصى، ومن أشد خصوم مذهبه وأتباعه به[9]، مما يعطي لهذا الحديث أبعادا تفيض - ولا شك - عن اللقطة المأخوذة من شريط العلاقات الحقيقية التي تكون قد نظمت بين تلميذي زروق القديمين. ويمكننا أن نستدل بالمسائل التي أنكرها الخروبي على الشيخ أبي عمرو القسطلي (ت 973هـ/ 1567م) - والمتصلة بالدعوى والشيخية والجذب وغير ذلك - على عدم رضى الخروبي على الضرب من التصوف الذي دعا إليه الراشدي، والموافق في عدد من مظاهره لتصوف الشيخ القسطلي[10].

ولا ينبغي أن نغتر بعبارة صاحب «المرآة»، التي تنهي الخلاف بين الخروبي والراشدي، وتؤكد على اعتذار الأول عن اعتراضه باتساع دائرة المعرفة عند الثاني. لأن محمدا العربي الفاسي حينما سيتحدث عن الياصلوتي سيشير فقط إلى وقوع «شيء» في نفس هذا الأخير من جهة الشيخ أحمد بن يوسف، لما سمع بانتساب الطائفة التي تهمنا إليه. وسنقف على حقيقة هذا «الشيء» حينما سنعرض للرسالة التي ألفها الياصلوتي في الرد على هذه الطائفة، والهجوم - من خلالها - على الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا.

سقيا بالسمل

مارس الشيخ أحمد بن يوسف ضربا من الرقابة على تلامذته الدانين منه والأقصياء عنه، ما وسعته الحيلة إلى ذلك بالقول والمكاتبة والمراسلة، لعلمه بخطورة

(9) سنعود إلى الحديث عنه، في الفصل التالي، من هذا الباب.

(10) أنكر الخروبي على القسطلي دعاويه العريضة التي تشبه في بعض الوجوه دعاوي «الحلاج»، وذلك في «رسالة» بعثها إليه، وهو يومئذ في أوج مشيخته بمراكش. وقد رد أحمد بن أبي محلي (ت 1022هـ/1613م) على هذه الرسالة. انظر : م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 170-172.
وقد ترجم ابن عسكر للشيخ أبي عمرو القسطلي، وقال بأن «للناس في شأنه اضطراب، لأنه كانت له دعوى عريضة في مقام الأولياء ومكاشفة الغيب ودعوى القطبانية وأنه صاحب الوقت، فمن قائل إنه على بصيرة من ربه، ومن قائل خلاف ذلك». وقال «لقيته مرارا وسمعت كلامه، وكنت نكل (كذا) أمره إلى الله تعلى ولا نتعرض لرد ولا إلى قبول». انظر : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 108-109.

مذهبه إن حملت معانيه على ظاهرها أو صادفت معوج التأويل[11]. لكن هذه الرقابة لم تجد نفعا مع طبيعة التطور الذي تعرفه المذاهب والتيارات الفكرية، خلال ذيوعها وانتشارها وتداولها من قبل أتباع أقل حظا من الثقافة والعلم. وبالفعل، فقد تعرض مذهب الشيخ أحمد بن يوسف، في حياته، لسوء الفهم وفساد التأويل، وحاق به الشوه والانحراف.

وقد تمايز داخل الطريقة الراشدية، في وطنها الأصلي وفي حياة مؤسسها، تياران : تيار عرف بـ«ـالإتباع»، وتيار اتهم بـ«ـالإبتداع». وهذه حقيقة مسطورة في مرثية عبد الحق المطهري، والتي يقول في أحد أبياتها :

طود النهى منبـــــــع الأسرار ومخزنها   من بحره يستقيها البعض بالسمـــل[12]

وبالإضافة إلى هذا البيت، فقد صرف المطهري عشر قصيدته، التي عدد أبياتها مائة وستة وعشرون بيتا، في التلميح إلى صحب الشيخ أحمد بن يوسف، الذين استقوا من بحره بالسمل، «فابتلوا» و«أحدثوا في الدين بدعا»، و«ظلما وعظيم مكر وحيلا».

وقد أكد الصباغ في فقرات عديدة من «**البستان**»، حدوث «الغلـو» و«الانحراف» في مذهب شيخه في حياته ومن بعده. وصرح في مناسبات عدة بإقصائه لطائفة من أتباع الراشدية، عن دائرة من رام الذود عنهم من الإخوان. وقد ذهب إلى حد تعيين بعضهم بأسمائهم، وفيهم من ينتمي إلى القلعة داره كالمرابط سليمان بن حفصة القلعي[13]. وحال هذا المرابط تعتبر عينة ممثلة للتيار الذي نشأ

(11) انظر، على سبيل المثال، رسالة الشيخ أحمد بن يوسف الثانية إلى تلميذه البلاداوي، م. الصباغ، **بستان**، ص. 229.

(12) جاءت كلمة «الشمل» عوضا عن «السمل» بالنسخة التي اعتمدها Berque من **البستان**، وقد ترجمها بكلمة «Ivresse». وقال بأن البيت الذي وردت به حمال وجهين : إما أن الشمل يعني أن مذهب الشيخ أحمد بن يوسف قد وقع النهل منه من منبعه حتى الثمالة، بمعنى الإستقاء منه حتى نهايته. وإما أن الشمل تلميح خفي إلى «غلو» بعض أتباعه. انظر : J. Berque, **Un maître**, p. 100.
ولا شك أن كلمة «الشمل» تصحيف في النسخة المذكورة من **البستان**، وأن الصواب هو «السمل»، مفردة «السملة» : وهو بقية الماء في الحوض، وقيل هو ما فيه من الحمأة والطين، وسمل الحوض : لم يخرج منه إلا ماء قليل. انظر : ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، المجلد الثاني، ص. 206. والسقي يستقيم معناه مع السمل لا مع الشمل.

(13) م. الصباغ، **بستان**، ص. 56.

في الطريقة الراشدية، في حياة مؤسسها، والذي يسميه الصباغ «أهل البدع». وقد حرض الصباغ فقهاء بني راشد ضد أتباع هذا التيار، ودعا إلى وجوب التغيير عليهم ونهيهم عن فعلهم، وذكر بأن الشيخ أحمد بن يوسف قد «أحرق عليهم بيوتهم، وأمر بضربهم ونفيهم، وأدبهم غير ما مرة»[14].

مرافعة الصباغ

واجهت الطريقة الراشدية، بالمغرب الأوسط، خلال المرحلتين المتميزتين من تاريخها خلال النصف الأول من القرن 10هـ/16م، خصوما خارجيين وداخليين في الآن نفسه : فبالإضافة إلى الساخطين وغير الراضين عن الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه وأتباعه من مشايخ الفقه والتصوف، انقسمت الطريقة الراشدية ـ في حياة مؤسسها ـ وتمايز فيها تياران دخلا في صراع لم يزدد أواره إلا كثافة وانتشارا. فكان لزاما على الراشدية أن تحارب، ومنذ البداية، في جبهتين : جبهة الخصوم الطبيعيين، وجبهة التيار الذي نشأ في إطارها وخرج عنها، والذي مكن المعارضين باسم السنة، ومنذ البداية كذلك، من الواقع الذي برر حملتهم وأكسبها الشرعية وأعطاها الجدوائية.

وقد استطاعت الطريقة الراشدية، على عهد مؤسسها، أن تطوق هذا التيار الخارجي بمختلف أساليب المكافحة، وأن تخفف من حدة خصومها من الفقهاء والصوفية. لكن ستطرأ عليها، بعد وفاة الشيخ أحمد بن يوسف وإلى تاريخ تأليف «**البستان**»، عوامل ضعف أهمها :

أولا ـ ظهور التيار الخارجي من الراشدية، واشتداد ساعده[15].

ثانيا ـ بداية تحول الجيل الثاني من الراشدية عن مذهب الشيخ أحمد بن يوسف، ومواجهة العديد من مبادئه بالإنكار والاعتراض، وعدم الاعتذار له عما صدر عنه من شطح[16].

---

(14) **المصدر نفسه**، ص. 107.

(15) **نفسه**، صص. 13، 56، 107.

(16) **نفسه**، صص. 72-76.

ثالثا ــ عدم كفاءة خلف الشيخ أحمد بن يوسف، وعجزهم عن القيام بمهام مشيخة الطريقة والزاوية على الوجه الأكمل، مما جرأ الأتباع على انتقادهم، وبداية الانصراف عنهم[17].

وقد تزامنت هذه العوامل الثلاثة، وكانت سببا في وهن الطريقة الراشدية، وضعفها أمام هجمة الخصوم التي لم تزدد إلا شراسة وعنفا. وقد أثرت عوامل الضعف هاته على استراتيجية صراعها ضد خصومها، ودفعت بها إلى تغييرها، واعتماد خطة جديدة تتلخص في الحرب في جبهة واحدة بدل جبهتين، وهي جبهة الخصوم الداخليين.

وهكذا نهجت الطريقة الراشدية، في موطنها الأصلي من المغرب الأوسط، أسلوبا جديدا في المعاملة مع أهل السنة، وسعت إلى اعتماد الحوار معهم قصد التحالف ضد الفريق الخارجي عنها لقطع دابره واستئصال شأفته، ونشدت الاندماج في الحياة الصوفية والفكرية السائدة بالبلاد. و«**البستان**» وثيقة هذه الخطة الجديدة، وعريضة عناصر هذا الحوار، ومرافعة دفاع، وصك اتهام، ودعوة مفتوحة إلى خصوم الأمس واليوم من أجل تبديد النفرة وحصول التآزر.

ويفسر أسلوب المرافعة ازدواجية خطاب «**البستان**»، والقائمة أساسا على الدفاع والتبرئة والاتهام والإدانة. وتنم هذه الازدواجية عن الموقفين المتعارضين للصباغ تجاه الفريقين اللذين تمايزا في إطار الطريقة الراشدية، وهما موقفان يتجاوزان ــ ولا شك ــ شخصية الصباغ الفردية، ويعبران عن هموم الفئة التي ينتصر لها ويدافع عنها من الإخوان. ولا ريب أن هذه الفئة هي التي سألته أن يؤلف «**البستان**»، وهي تضم الجماعة الوافرة من الأعلام المحليين المذكورين فيه، والذين زودوه بمادة تأليفه المدونة والمروية.

وإذا كان الصباغ يروم من تأليفه تبديد النفرة مع خصوم إخوانه من فقهاء البلاد الراشدية، فلا ينبغي أن نتوهم أنه كان يبيت نية التساهل في مذهب شيخه أو المساومة به مع هؤلاء الخصوم. ذلك أنه قد انتصر لفكر شيخه ومذهبه بالكلية، ودافع عنه دون كلل، ولم يتساهل فيه قيد أنملة.

(17) **نفسه**، صص. 33ـ53.

والأكثر من هذا الدفاع والانتصار، فإن الدور التاريخي الحقيقي للصباغ يكمن في الحركة التصحيحية التي قصد بها إلى الفئة التي بدأت تتحول من إخوانه عن المذهب والطريقة، وذلك بتأثير من إنكار واعتراض فقهاء الوطن على الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه، وبالأخص على ما صدر عنه من شطح.

وقد سلك الصباغ سبيل الاعتذار لشيخه عما صدر عنه من قول خارج في ظاهره عن المضمار، خصوصا شطحته «طف بي». وعقد لذلك فصلا مطولا في موضوع «العلم» و«الخصوصية» انتهى فيه إلى تعظيم المعرفة الخاصة بالصوفية، والذين يفقهون فقه الفقهاء ويزيدون عليهم بإدراك ما يغيب عن أذهانهم. وأيد ذلك بأقوال وأفعال أرباب الشطح المشاهير، وعلق عليها مخاطبا المتشكك من الإخوان : «فأنت ترى يا أخي ما صدر عن هؤلاء السادات الفضلاء من أفعال وأقوال تنكر في الظاهر، ولها تأويلات حسنة في باطن الأمر عند من عرفهم. لكن لا يعرف الحق إلا طلابه ولا يضرب بالسيف إلا أربابه». وذهب إلى القول بأن «المخالفات» التي تظهر من العارفين في القول والفعل مهما عظمت ليست إلا ظاهرا في باطنه الخير والفلاح. ولم يقف الصباغ عند التأويل الصوفي القائم على أساس الباطن والظاهر، بل أتى ليقيم الحجة على صواب قوله بأحاديث بعيدة في مضمونها الإصلاحي كل البعد عن تأويل شطحة أحمد بن يوسف «طف بي» : فلعل الشيخ أحمد بن يوسف أمر بماهو أعظم وأفضل (من الحج) وهو ذكر الله الذي هو أفضل من الجهاد الذي هو أفضل التطوع. أو تقول لعل الشيخ فهم أن الحج المطلوب رياء وسمعة وغير ذلك من النيات الفاسدات، لما روي عنه ﷺ : «يأتي على الناس زمان يحج فيه أغنياء أمتي للنزهة، وأوسطهم للتجارة، وقراؤهم للرياء والسمعة، وفقراؤهم للمسألة»[18].

والقصد من هذه التأويلات البعيدة التأكيد على عدم حمل الشطحة المذكورة على ظاهرها، والذي قد يفهم منه القول بـ«ـالاستغناء» عن الحج أو الحج «بالهمة». لكن هذه التأويلات نفسها قابلة لأن تصبح دريئة المنكرين والمعترضين على الشطحة الأصلية ومرسلها، وذلك لتلميحاتها الغريبة المصادمة لمصالح الجماعة والمنافية لمقاصد الشريعة[19].

(18) نفسه، صص. 70–76.

(19) رأى Berque بأن بعض هذه التأويلات يتعارض مع مصالح الجماعة، كقول الصباغ بأفضلية «الذكر» على «الجهاد»، وعلى مقربة من القلعة داره ثغور يحتلها الإسبان. لكن لا ينبغي أن يعزب عن البال أن =

ودافع الصباغ في جلد عن فريقه، وسلك في سبيل الانتصار لإخوانه مسالك صعبة قد يكون فيها درك عظيم عليه، وذلك بتحذيره لفقهاء البلاد من «القول في الفقراء السالكين من أصحاب الشيخ سيدي أحمد بن يوسف ـ رحمه الله ـ ولو ظهر لهم من أحدهم أنه غير مستقيم، ولا جاري على ظواهر الشريعة، فلعل له عند الله حالا»[20].

فليس التساهل أو التشدد في المذهب، إذن هو أساس التمايز الذي نشأ في الطريقة الراشدية، والذي يفسره الموقف المذهبي لكل من الفريقين : فالصباغ إنما يكون المعبر بلسان الجماعة التي عنت بدقائق المذهب، وجهدت في فهم مقاصده، وحاولت تأويل عبارته التأويل الأقرب إلى السنة في زعمها. كما تكون الجماعة «المبتدعة» على عكسها، قد حملت هذا المذهب على ظاهره، وانتهت إلى الفصل بين المعرفة والعبادة، والغلو في تقدير مكانة مبدعه من الخالق، وسلكت بذلك السبيل الصريح إلى البدعة.

وهكذا كان لظهور اتجاهات غالية أو منحرفة، في البدايات الأولى للطريقة الراشدية، تأثير على تاريخها الذي اصطبغ بالتأرجح بين البدعة والسنة. فلم تفلح أن تستمر في جانبها الفكري وتنمو وتترعرع. وكان عليها إما أن تجنح إلى الذوبان في واقع الحياة الصوفية السائد، على المستوى الفكري والسلوكي، فتصبح جزءا من النسيج العام للشبكة الصوفية التي غطت البلاد المغربية، في هذا التاريخ، وإما أن تحافظ على جوهرها الأصيل وتبقى جسما غريبا لا يصلح بذره في التربة الصوفية المغربية، ولاحظ له في القبول، ومصيره أبدا الرفض والمكافحة.

ويطمح مشروع الصباغ وجماعته إلى الحفاظ على صفاء المذهب، والحبو بالقبول من طرف أهل السنة. فكان بذلك مشروعا فاشلا، لرفضه من قبل فقهاء البلاد الراشدية، الذين لا يعترفون بالمنهج الصوفي القائم على فكرة الظاهر والباطن، وبالتالي لا يرون من المذهب الذي انبنت عليه الطريقة الراشدية سوى وجهه

= والد الصباغ قد استشهد في وقعة القلعة التي دارت بين الأتراك والإسبان. وقد وقع الحديث عن هذه الوقعة في **البستان** في مناسبتين. وذكرها مؤلفه في سياق «البركات» التي فاضت على والده وبيته من خدمته للشيخ أحمد بن يوسف، والتي نال بها خير الدنيا والآخرة. انظر : م. الصباغ، **بستان**، صص. 15، 703 ؛ J. Berque, Un maître, p. 98.

(20) م. الصباغ، **بستان**، ص. 110.

الظاهري، والذي لا يفهمون منه سوى القول بالفصل بين المعرفة والعبادة وتعطيل الشريعة. وقد ذهبت جماعة منهم إلى إخراج إخوان هذه الطريقة من سلك التصوف بالمرة، والزج بهم في دائرة أهل النحل والأهواء[21].

ولم يكن الصباغ بتأليفه **للبستان** يأمل إلا في نيل أجر الاجتهاد في سبيل التخفيف من ضغطة فقهاء البلاد الراشدية على إخوانه في الطريقة، ولعله لم يمن نفسه قط بأجر إصابة الهدف وبلوغ المرام، لعلمه بأنه يخاطب قوما صما لا يسمعون حديثه ولا يستجيبون لندائه، ولا حيلة له معهم لركوبهم التعنت والعناد. ويختم الفصل الذي عقده لكلام شيخه وأقواله، وهي أصول المذهب منشأ الخصومة والشقاق، بقوله : «إذا كثر الباطل والفتنة فليس إلا العزلة وملازمة السكوت إلا عن ذكر الله.. ولا سبب أقرب إلى النجاة والخلاص في هذا الزمان الذي عدم فيه المساعد على الدين، أن يغلق المرء على نفسه باب بيته ولا يخرج إلا لأداء فريضة، أو يتغرب من وطنه لموضع لا يعرف فيه»[22].

فأصبح الاعتزال أو الاغتراب سلاح الجيل الراشدي الثاني، في مهد الطريقة الراشدية ووطنها الأصلي. فمن طغى في نفسه التعلق بالوطن على نصرة المذهب، فلا سبيل له للمكوث به إلا العزلة الشعورية وممارسة نوع من التقية. ومن غلب في نفسه الانتصار للمذهب على حب الوطن، فلا أمل له للبقاء به، وليفر بمعتقده إلى حيث لا مجادل ولا مناوىء. وهما خياران أحلاهما مر، وهما حيلة المغلوب على أمره والعاجز عن المواجهة، والذي لا يملك إلا الفرار والالتجاء إما إلى داخل الشعور والوجدان وإما إلى خارج العشيرة والأوطان.

(21) **المصدر نفسه**، ص. 112.

(22) **نفسه**، ص. 289.

الفصل الحادي عشر
في المغرب الأقصى

جميع طوائف المغرب المتفرقة الآن منحصرة ـ فيما علمت ـ في الزروقية، وإن شئت قلت بدلها اليوسفية الجمالية. وفي العفيفة الجزولية إلا من ندر. لكن قد حدثت في كل من هاتين الطائفتين، المنتسبتين للإمامين العلمين بل البحرين أو البدرين، علة قاتلة..

أحمد بن أبي محلي

فتح جديد في الزروقية

اتخذت الطريقة الزروقية، على عهد شيخها أحمد زروق، وجهة مشرقية باعدت بينها وبين المغرب موطنه الأصلي، بمقدار المسافة التي تباعد بين فاس مسقط رأسه ومسراتة مستقره الأخير، وذلك بعد فترة تقلقل وجذب وطرد استغرقت أمدا ليس باليسير.

ولا يعرف للطبقة الأولى من أتباع الشيخ أحمد زروق، من أهل المغرب الأقصى، دور نشيط في نشر الطريقة والسند الزروقيين به. وأحمد بن يوسف إنما احتل صدر هذه الطبقة لاضطلاعه بهذا الدور، إذ عن طريقه ستعرف الطريقة الزروقية وجهتها المغربية من جديد، وستجد أخيرا سبيلها إلى الانتشار بوطن شيخها الأصلي، وستتاح لها الفرصة لتلعب دورها في تاريخ التصوف المغربي خلال القرن العاشر فمن بعده، وذلك بأن أصبحت الطريقة الشاذلية الكبرى الثانية بالمغرب إلى جانب الطريقة الجزولية، وأسهمت معها في العمل على غلبة الشاذلية به والتي ستعد بذلك الطريقة الرسمية بالبلاد.

وقد فتح الشيخ أحمد بن يوسف عهدا جديدا في تاريخ الطريقة الزروقية بالمغرب بوجه خاص، والطريقة الشاذلية بوجه عام : فعن طريقه ستتفرع طوائف مغربية عديدة، وستنتسب إليها زوايا مغربية شتى، بالإضافة إلى كبار صحبه من المغاربة الذين لا يعرف أنهم أسسوا طريقة أو أقاموا زاوية.

وهكذا سيصبح الشيخ أحمد زروق، عن طريق تلميذه أحمد بن يوسف، الواسطة في الشاذلية، بالنسبة «لليوسفية»، و«الخياطية»، و«الغازية»، و«السهيلية»، و«الصادقية»، و«الكرزازية»، و«الشيخية»، و«الناصرية»، و«الحنصالية»، و«الزيانية»، وغيرها[1].

وقد خلصنا، في الباب السابق، إلى أن الطريقة الراشدية، وإن عدت حلقة من السلسلة الشاذلية ـ الزروقية، وأنها على هذا الأساس نشأت وانتشرت في الآفاق، بيد أنها لم تكن قناة صافية الأديم عملت على نقل مذهب الشيخ أحمد زروق وتصريفه خالصا من كل شائبة، بل كانت مصرفا رنقا عكر صفو هذا المذهب ومزجه بمشارب أجنبية عنه.

وإذا قرنا اتصال الراشدية بالزروقية من حيث السند، وانفصالها عنها على مستوى النحلة والمذهب، فإن إسهام الشيخ أحمد بن يوسف في تاريخ التصوف المغربي بصفة عامة، وتاريخ الطريقة الزروقية بصفة خاصة، لن يفهم على حقيقته إذا لم نتبين طبيعة الاتجاهات الفكرية والمذهبية للطوائف التي تفرعت عن طريقه بالمغرب الأقصى : هل اتصلت بالمشرب والمنبع الزروقي الأصيل، أو تأثرت بالمصرف الراشدي واصطبغت بلونه، أو استقلت عن كل من الجدول والأصل ؟

لا شك أن هذا السؤال محور من المحاور الرئيسية التي يدور حولها تاريخ الطريقة الراشدية بالمغرب، وهو مشروع أكبر من هذه الدراسة إطارا وطموحا وجرما.

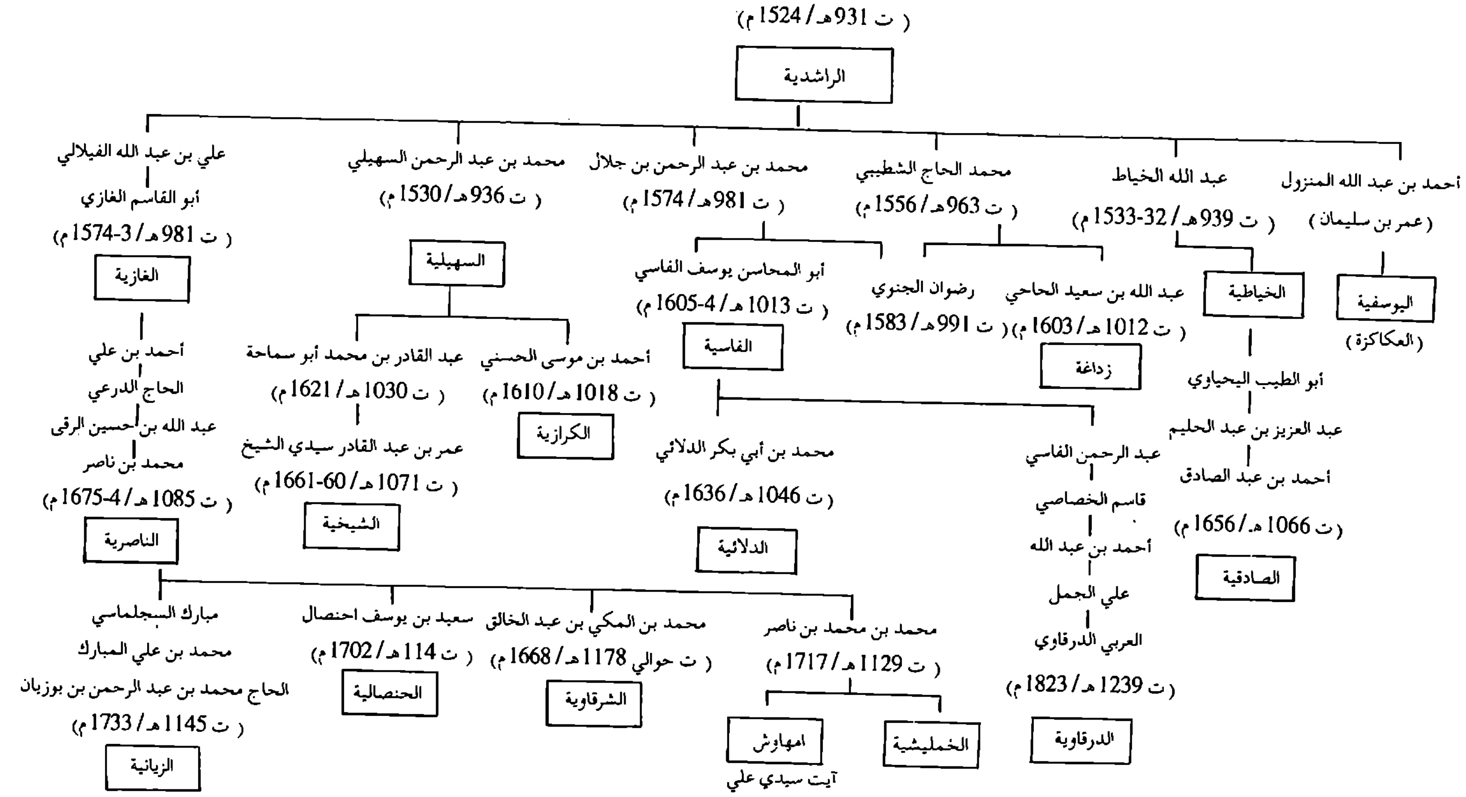
---

(1) يتصل سند بعض هذه الطوائف والزوايا بالإمام أبي الحسن الشاذلي أيضا عن طريق الشيخ محمد بن سليمان الجزولي (ت 870هـ/65-1466م).

انظر ترجمة مؤسس الطريقة الجزولية. عند م. الفاسي، **ممتع** ؛ وراجع تاريخ الطوائف والزوايا المذكورة أعلاه في الدراستين المشار إليهما في الفصل السابق، الصفحة 199، الهامش 2. وكذلك :

E. Michaux-Bellaire, **Les confréries religieuses au Maroc** ; G. Spillman (G. Drague), **Esquisse d'histoire religieuse au Maroc**.

السند الراشدي للطرق والزوايا والمشايخ في المغرب



ومع ذلك، سنحاول الإجابة عنه، لنرى إذا ما كانت الغلبة التي تمت للزروقية بالمغرب عن طريق الراشدية : هل كانت على مستوى السند، أو على مستوى النحلة ؟ وهل النحلة المقصودة تعني مذهب الشيخ أحمد زروق أو مذهب الشيخ أحمد بن يوسف؟

راشدية بالسند وراشدية بالنحلة

إذا كان إخوان الطريقة الراشدية، بالمغرب الأوسط، قد تمايزوا في حياة شيخهم إلى فريقين سار أحدهما على سنن الشيخ وتعاليمه، وخرج الآخر عنها أو ابتدع فيها أو تقول على صاحبها. فإن هذا التمايز إنما حدث في إطار المذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف، ولم يتعداه إلى مذهب شيخه أحمد زروق أو غيره.

أما إخوان الطريقة الراشدية، بالمغرب الأقصى، فقد تفرقوا وساروا في الاتجاهات الثلاثة التالية :

الاتجاه الأول، وهو الغالب، ويضم المشايخ المغاربة الذين انتسبوا إلى الشيخ أحمد بن يوسف بقصد الحصول على سنده الرفيع في الزروقية، باعتباره صدر الطبقة الأولى من أتباع الشيخ أحمد زروق.

ولا نعلم من مشايخ التصوف بالمغرب من الآخذين عن زروق والمتصلين بتلميذه الراشدي، سوى الشيخ أبي محمد عبد الله بن عمر المضغري (ت 927هـ/ 1521م). ولم تتعد العلاقة التي نظمت بين المضغري والراشدي «نية» اللقيا والأخذ، إذ سينقلب الأول على عقبيه قبل أن يتعرف على الثاني، وسينصرف عنه إلى علم آخر من أعلام الزروقية، وهو الشيخ أبو فارس عبد العزيز القسمطيني. وسيكون المضغري من رواد المعارضين للراشدي والراشدية بالمغرب[2].

وإذا ما انتقلنا إلى مشايخ التصوف المغربي من الآخذين عن الشيخ أحمد بن يوسف، ونظرنا في حال الشيخ أبي محمد عبد الله الخياط (888-939هـ/ 1483-32-1533م) الذي يأتي على رأسهم[3]، فإننا نجد أن صلات بيته

(2) م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 87-88، 133 ؛ ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 169.

(3) م.م. الفاسي، **تحفة**، ص. 68. وهو المصدر المعتمد في طبقات الطريقة الزروقية ومراتب أعلامها.

بالزروقية سابقة لاشتهار أحمد بن يوسف بالمعرفة والصلاح : فوالده إبراهيم بن أحمد الرفاعي الملقب بالخياط التقى بالشيخ أحمد زروق في القاهرة عام 884هـ/ 1479م، وانتسب إليه وقرأ عليه، ولازمه في سفره، وخرج معه إلى برقة بالأهل والولد، ثم انتقل إلى المغرب الأوسط بأمر من شيخه، وذلك في تاريخ قريب من ميلاد عبد الله عام 888هـ/1485م، واستقر بثغر وهران، وبها توفي، واشتهر ضريحه[4].

ودخل عبد الله الخياط المغرب الأقصى، وهو في سن الاحتلام. ودرس بفاس ومكناس. وسيعلو سند البيت الرفاعي في الشاذلية، بجمع عبد الله بين طريقة الشيخ زروق وطريقة الشيخ الجزولي، وذلك بتتلمذه على يد أحد كبار صحب مؤسس الطريقة الجزولية وفرد من أفراد الطبقة الأولى من أتباعها، وهو الشيخ أبو محمد الحسن بن عمر آجانا الزناتي[5]. وقد دامت صحبة الخياط لأجانا ما ينيف عن العقد، وبالضبط اثنتي عشرة سنة كاملة[6].

ومقام عبد الله الخياط بالمغرب، لا ينبغي أن ينسينا النشاط الصوفي لبيته بالمغرب الأوسط، والمتمثل في نشر الطريقة الزروقية به، والأهمية والشهرة التي أصبحت لضريح والده بالثغر الوهراني، واستقرار أخيه محمد العربي «بمازونة»، التي كان من بين كبار مشايخها موسى بن منصور البلاداوي تلميذ الشيخ أحمد بن يوسف.

وتبرز لنا هذه المعطيات الصلة الوثيقة التي كانت لعبد الله الخياط بالحركة الصوفية بالمغرب الأوسط، وبالأخص مااتصل منها بالطريقة الزروقية التي احتل الشيخ أحمد بن يوسف صدر الطبقة الأولى من رجالها. كما تفسر لنا الِاتصال الذي تم بين الخياط والراشدي، والذي سيحتل عبد الله بفعله صدر الطبقة الأولى من رجالات الطريقة الراشدية.

وانتساب عبد الله إلى الشيخ أحمد بن يوسف جاء بعد مرحلة تتلمذه الطويل على يد الشيخ أجانا. ولا شك أن هذا الانتساب قد تم على عهد شهرة الشيخ أحمد

(4) م. الريفي، **جواهر السماط**، صص. و1-4.

(5) «هو أحد الأربعة الذين هم أشهر أصحاب الشيخ الجزولي، وأجلهم وأكبرهم، الذين تخرجت على أيديهم الشيوخ، وانتشرت منهم الرجال، وتفرعت بهم الطريقة الجزولية» : م.م. الفاسي، **ممتع**، ص. 32 ؛ المؤلف نفسه، **تحفة**، صص. 26، 34.

(6) م. الريفي، **جواهر السماط**، و7ظ، و8و.

بن يوسف العارف، وانتهاء رئاسة السالكين بالبلاد المغربية إليه، فالشيخ أجانا قد حلاه ـ في حديثه عنه إلى تلميذه الخياط ـ بصفة «شيخ المشايخ».

وقد زود الشيخ أجانا تلميذه، بعد أمره بشد الرحال إلى الشيخ أحمد بن يوسف، بنصيحة اعتبرها مترجمو الخياط «منة عظيمة له عليه»، وأكدوا عليها في أكثر من مناسبة، وهي «إياك والوسواس بعد الخروج من عند الشيخ (أحمد بن يوسف)»[7].

وتتصل هذه النصيحة بالدعاية المضادة التي طوقت الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا، بكل من المغربين الأوسط والأقصى، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م. وتعكس اتساع رقعة المعارضة التي واجهتها، ورفض أهل الفقه والفقر المغاربة لها وتضييقهم على أتباعها وإنكارهم على مؤسسها نفسه، وقد كان فيهم بعض مشايخ الزروقية بالمغرب كالشيخ عبد الله بن عمر المضغري.

وإذا أمكننا أن نعتبر الشيخ الحسن بن عمر أجانا من رواد الفئة التي مالت إلى الدفاع عن الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه وأتباعه، فإن إشارته على الخياط بالتحوط من «الوسواس»، تعني نصحه بإزالة كل مايخطر بقلبه وذهنه من شك أو إنكار أو اعتراض على الراشدي والراشدية. وقد تهم هذه الإشارة حالا لاحظها الشيخ من تلميذه في ماضيه القريب أو حاضره، وإن أوهمت عبارتها باختصاصها بالمستقبل.

وبالرغم من هذه النصيحة، فإن عبد الله الخياط قد أنكر على شيخه أحمد بن يوسف بعد انتسابه إليه، ولم تكن محبته فيه بالدرجة التي تلزمه بآداب المريد مع الشيخ[8].

فتكون العلاقة التي نظمت بين الخياط والراشدي، غايتها الحصول على سند أعلى وأوسع في الشاذلية، عن طريق الجمع بين التتلمذ على الشيخ الحسن بن عمر كبير صحب الجزولي والانتساب إلى الشيخ أحمد بن يوسف كبير صحب زروق. وقد قامت هذه العلاقة بالأساس لكون الراشدي الواسطة المعتبرة في الزروقية وصدر الطبقة الأولى من أتباع الشيخ أحمد زروق. ولا نلمس أثرا لمذهب الشيخ أحمد بن يوسف فيما وقفنا عليه من إسهام تلميذه عبد الله الخياط في مضمار الفكر الصوفي.

(7) المصدر نفسه، و8ظ، و9و.

(8) نفسه، و8ظ.

وقد أسس الشيخ عبد الله الخياط طريقة خاصة به، ومستقلة عن كل من الجزولية أو الزروقية أوالراشدية، وحرص في طريقته هاته على «اتباع السنة»[9]، وحذا حذوه في ذلك كبار صحبه : فقد اشتهر تلميذه أبو الطيب بن يحيى بن أبي القاسم اليحياوي الميسوري (ت 988هـ/1580م)، بملازمة الصمت وقلة الكلام. وكان إذا تكلم لا يزيد على أن يقول «السنة تجمعنا والبدعة تفرقنا»[10]. وهذه حال أخيه في الطريقة أبي مروان عبد المالك الوهاسي، بشد الهاء وإهمال السين، والذي كان كلما جلس مع أصحابه لا يزيد على أن يقول «من اتبع السنة فقد أحسن الاِتباع، ومن خرج عن طريق النبي ﷺ فقد خالف الاِتباع»[11].

وبالإضافة إلى هذا الحرص على سلوك سبيل «السنة»، واجتناب طريق «البدعة»، فإن بقية مشايخ الطبقة الثانية في الراشدية، من أتباع الشيخ عبد الله الخياط، قد نحوا إلى الذوبان في واقع الحياة الصوفية السائدة بالمغرب على عهدهم، وهو واقع مركب انفعلوا به وتفاعلوا معه، وعملوا على مسايرة الاِتجاه العام للعصر وحاولوا عدم الشذوذ عن سماته البارزة : فقد عرف أبو عمران موسى بن علي الزرهوني «بذي الصخرة»، لأنه كان من شأنه أن يأتي إلى الحجارة الكبيرة والصخور العظام يتعب نفسه في قلعها وقلبها وتشييعها، فإذا قلعها ودحرجها من مكانها أخذ في الاعتبار[12]. ونلمس في سلوك ذي الصخرة هذا تأثيرا لمذهب الملامة الذي اشتهر به مشايخ الزروقية بالذات، والذي أصبح من بين العناصر الأساسية والمشكلة لصورة الحياة الصوفية بالحواضر والبوادي المغربية، في عصر التصوف هذا. واشتهر محمد

---

(9) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 83 ؛ م. م. الفاسي، **ممتع**، ص. 56 ؛ **تحفة**، صص. 34، 68 ؛ أ. بن أبي محلي، **سلسبيل**، و15ظ، و16و.

(10) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 87.

تحدث عنه أحمد بن أبي محلي في الفصل الذي عقده لزروق وأتباعه :

«وأما أتباع زروق وتلميذه ابن يوسف الراشدي، رضي الله عنهما، وعن من سلك مسلكهما في السنة بعدهما كالإمام الخياط، وتلميذه المتفق على ولايته بلا منكر عليه شيئا في وقته لا من عالم ولا من فقير أو أمير وهو سيدي أبو الطيب الميسوري نفعني الله به...». أ. بن أبي محلي، **سلسبيل**، و15ظ ـ و16و ؛ م. م. الفاسي، **ممتع**، صص. 107ـ108 ؛ **تحفة**، ص. 71.

(11) نفسه، **ممتع**، ص. 107 ؛ **تحفة**، ص. 71.

(12) ابن عسكر، **دوحة**، صص. 84ـ85 ؛ م. م. الفاسي، **ممتع**، ص.108.

بوقرين اليازغي بمداواة الجذماء، وكان آية في ذلك[13] وهذا الاختصاص منشؤه التفاعل مع باقي العناصر المشكلة لنسيج الحياة الصوفية بالمغرب في هذا العصر.

والنتيجة التي نخلص إليها، من هذه اللمحة الموجزة عن طريق الشيخ عبد الله الخياط، أنها ذات سند عال في الشاذلية بجمعها بين طريقي الشيخين الجزولي وزروق، وأنها قد تأسست كطريقة مستقلة من حيث النحلة والمذهب، وكان السمة البارزة لهذا الاستقلال هي القرب من السنة.

وهذا هو الاتجاه الذي سارت فيه الطريقة «الناصرية»، وأكّدته بصفة نهائية على يد شيخها أبي عبد الله محمد بن ناصر الدرعي (ت1085هـ/74-1675م)، الذي اشتهر بمراعاة السنة وتحريها وشدة التمسك بها والذي يتصل سنده بالإمام أحمد زروق عن طريق الشيخ أحمد بن يوسف. وقد أثار التزام الشيخ ابن ناصر بالسنة في طريقته اهتمام كل الذين كتبوا في ترجمته أو تاريخ طريقته، وفسروه تفسيرات مختلفة[14].

والواقع أن تصدر الشيخ محمد بن ناصر لمشيخة زاوية تامكروت، بعد وفاة شيخه عبد الله بن حسين الرقي عام 1045هـ/35-1636م، يؤرخ لنهاية التطور الذي شرعت فيه غالبية الطوائف الراشدية، التي نشأت بالمغرب في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، والتي شكلت اتجاها تنكب

---

(13) م. م. الفاسي، **ممتع**، ص. 108.

(14) رأى Spillman (Dragrue) «أن شدة تمسك الناصرية بالسنة، وإن بدا لنا اليوم ضربا من التشدد والصرامة. إلا أنه كان أمرا ضروريا في ذلك العهد وفي تلك الأصقاع التي لا زال سكانها يحيون على ذكريات التجسيد والبدع التي جاءت بها الفرق الإسلامية».

وقد اهتمت Morsy في مونوغرافيتها عن الزاوية «الحنصالية» المنتسبة إلى الطريقة الناصرية، بما أسمته بروح تامكروت أو مراعاة السنة. ورأت بأن الوقوف عند السنة، يشكل أحد الخيارين المتاحين، بصفة عامة، للزاوية في القبائل البربرية. وهو خيار «ديني» محض، ومناقض للخيار «السياسي» الذي مثلته الزاوية الدلائية. إرجع إلى :

G. Drague (Spillman), «La zaouia de Tamgrout et les Naciriyines», in **Esquisse d'histoire religieuse du Maroc**, pp. 185-225 ; M. Morsy, **Les Ahansala**, pp. 37-41 ; M. Bodin, «La Zaouia de Tamgrout», in **Archives Berbères**, Tome 3, fasc 4, pp. 259-295 ; L. Rinn, **Marabouts et Khouans**, pp. 277-279 ; O. Depont et X. Coppolani, **Les conféries religieuses musulmanes**, p. 467.

م. حجي، **الزاوية الدلائية**، صص. 57-61.

عن الإفراط في الجراءة المذهبية، وانصرف عن الاهتمام بالقضايا الفكرية الشائكة في التصوف، وتقيد بالتحفظ والاشتغال بدقائق السلوك وجزئيات التربية الصوفية.

وقد اعتبر أهل السنة المغاربة نشوء هذا الِاتجاه وتطوره على هذا الشكل، ثمرة رقابتهم التي لم تغمض لها عين، ونتيجة مكافحتهم التي شهرت قناة لا تلين.

الِاتجاه الثاني، ويمثله الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحاج الشطيبي (882-963هـ/1476-1556م). والعلاقة التي نظمت بينه وبين الراشدي والراشدية قريبة في ممهداتها، من العلاقة التي كانت للخياط بهما : فصلات الشطيبي بالطريقة الزروقية سابقة لانتسابه إلى الشيخ أحمد بن يوسف. وقد بذل في سبيل ذلك أعواما طويلة من الرحلة والتجوال بالبلاد المشرقية، التقى فيها بعدد من المشايخ[15]. واستقر في طريق أوبته من هذه البلاد بضريح الشيخ أحمد زروق بمسراتة، وذلك لمدة ثلاثة أعوام كاملة.

وبحسب ما نعلم من ولوع الشطيبي العلمي، وشغفه بالكتابة تأليفا ونسخا، فمن السهل تصور النشاط الذي صرف فيه هذه الأعوام الثلاثة، التي مكث خلالها بواحة مسراتة الحافلة بمظاهر الحياة الثقافية والجو العلمي. فلا شك وأنه قد عكف على دراسة الطريقة الزروقية في مصادرها الأصلية المكتوبة بخط ويد مؤسسها زروق، وعب ونسخ ما استطاع من التراث الضخم الذي خلفه أحمد زروق مخطوطا في الفقه والتصوف، كما اتصل وتباحث في موضوعه مع الطبقة الأولى من صحب زروق المستقرين بضريحه أو المترددين إليه، من أعلام الفقه وأعيان التصوف بالمغرب والمشرق.

وبعد مرحلة التتلمذ والدراسة ولقاء مشايخ الزروقية، تأتي مرحلة الانتساب إلى الطريقة الزروقية، وهي التي انتهت بالشطيبي إلى الشيخ أحمد بن يوسف، الواسطة المعتبرة على عهده في السند الزروقي، وصدر الطبقة الأولى من أتباع الشيخ أحمد زروق.

فتكون الغاية من انتساب الشطيبي إلى الراشدي، تحصيل سنده الرفيع في الزروقية بالدرجة الأولى، وليس القصد منه التتلمذ عليه أو الأخذ بمذهبه ونحلته المخالفة

---

(15) لا يذكر ابن عسكر من مشايخ الشطيبي سوى الشيخ أحمد بن يوسف، بيد أنه جعل الشيخ أحمد زروق «شيخ شيوخه»، وهذه العبارة قد تفيد أن مشايخ المشرق الذين لقيهم الشطيبي جلهم أو بعضهم من الزروقية. انظر : م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 16.

للطريقة الزروقية، التي اختارها الشطيبي كمذهب صوفي صرف أمدا ليس باليسير في دراسته وتحصيله، وتأثره بفكر أحمد زروق واضح في تآليفه، وبالأخص في شرحه للحكم العطائية.

والشيخ الشطيبي، وإن عد من أعلام الطبقة الأولى في الراشدية، إلا أنه سار في علمه وعمله على سنن الطريقة الزروقية، وعمل على نشرها والدعوة إليها، ولم يؤسس طريقة خاصة به.

الإتجاه الثالث، وقوامه تلامذة الشيخ أحمد بن يوسف الذين دخلوا المغرب لنشر الطريقة الراشدية به، وأنشأوا على هذا الأساس طرقا وزوايا به.

وقد جاء الفكر الصوفي الراشدي إلى المغرب، في حياة مبدعه، من طرق متعددة وعبر قنوات شتى. ولم تختص الطائفة التي تهمنا بنشر مذهب الشيخ أحمد بن يوسف بالمغرب في صورته الشاملة والكاملة، فهناك طوائف راشدية أخرى ـ قد تكون «الغازية» إحداها ـ قد لعبت نفس الدور في تاريخ التصوف المغربي خلال النصف الأول من القرن 10هـ/16م. لكن الثابت هو زعامة الطائفة التي تهمنا للإتجاه الذي جاء بالطريقة الراشدية إلى المغرب كمذهب ونحلة، وخير دليل على ذلك تعفف مؤسسها عن نسبة تسميتها إليه، ونسبتها إلى شيخه أحمد بن يوسف، إمعانا في الدلالة والتأكيد على الهوية الفكرية والمذهبية : فالتسمية التي عرفت بها هذه الطائفة في أولية ظهورها واشتهرت بها طوال القرن العاشر بأكمله هي «اليوسفية».

فتكون الوجهة المغربية للطريقة الزروقية، والتي تمت عبر القناة الراشدية مع مطلع المائة العاشرة الهجرية، وجهة على مستوى السند بالدرجة الأولى، وعلى المستوى الأفقي الجغرافي، لا وجهة على مستوى النحلة، وعلى المستوى العمودي المذهبي. فصحيح أن الزروقية ستتقاسم مع الجزولية الغلبة في مجال الحياة الصوفية بالمغرب ابتداء من القرن العاشر فمن بعده، وصحيح أن هذه الغلبة كانت اليد الطولى فيها لأحمد بن يوسف صدر الطبقة الأولى من صحب الشيخ أحمد زروق، لكنها كانت غلبة على مستوى السند وتتجلى في سلسلة الطرق المغربية والتي تنتهي على تشعب فروعها وتعقدها إلى الشيخ أحمد زروق أو إلى مؤسس الطريقة الجزولية.

ولم يختص أحمد بن يوسف وحده، دون بقية تلامذة الشيخ أحمد زروق، بنشر السند الزروقي دون الطريقة الزروقية، فقد سار في نفس الإتجاه كبير صحب زروق من

المشايخ المغاربة وهو الشيخ أبو إسحاق بن علي المعروف بافحام (ت 926هـ/1520م)، والذي دعا إلى طريق «الملامة» القائم على إحدى جزئيات المذهب الزروقي وهي «النفس».

ونخلص إلى أن الطريقة الراشدية، وإن أسهمت في نشر السند الزروقي بالمغرب، فإنها قد سارت من حيث النحلة في ثلاثة إتجاهات رئيسية : اتجاه عني بنشر مذهب الشيخ أحمد بن يوسف به، واتجاه حذا طريقة الشيخ أحمد زروق حذو النعل بالنعل، واتجاه استقل تمام الاستقلال عن الطريقتين معا. وقد مثلنا لكل اتجاه بالطائفة أو الشيخ الذي تزعمه.

محنة الراشدي والراشدية

تزامنت الاتجاهات الثلاثة التي تفرعت إليها الطريقة الراشدية، بعد دخولها إلى المغرب في حياة الشيخ أحمد بن يوسف خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م. والثابت أن غالبية المعاصرين لهذا الدخول من مشايخ الفقه والتصوف المغاربة لم يميزوا بين هذه الاتجاهات، ونظروا إليها من خلال صورة «البدعة» التي نشأت في الأذهان عن الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا.

ونشوء صورة «البدعة» هاته، قد تم بعد انتقال صورة أحمد بن يوسف «العارف» إلى المغرب، في إطار تواتر الصلات الفكرية، والتي لم تنقطع بين المغربين الأوسط والأقصى في مطلع القرن العاشر الهجري. وإذا كانت الخصائص الفكرية للمذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف، والمتسمة بالجراءة في تناول العديد من القضايا الفكرية الشائكة في التصوف، تفسر لنا البرم الشديد الذي خلفه هذا المذهب في نفوس معظم مشايخ الفقه والتصوف المغاربة المعاصرين لصاحبه، والحنق الذي حصل لهم به، نتيجة الخوف من أن يفتح باب الفساد على العقيدة، ويجر إلى المذاهب المخالفة للسنة، فلا ينبغي أن يعزب عن البال واقع الحياة الفكرية بالمغرب أيام دخول هذا المذهب إليه وانتشاره به، وهو واقع غشاوة وعثرة ترتبتا عن فترة خمول وانقطاع امتدا طوال القرن 9هـ/15م. فقد دخلت الطريقة الراشدية المغرب قبل النهوض والصحو اللذين سينعم بهما النشاط الفكري بالمغرب على عهد

السعديين، وجاءته في الأيام المعتمة للمتأخرين من بني وطاس، والمتسمة بكساد سوق العلوم والآداب، وتعطل الاشتغال بالفكر[16].

وواقع فكري متأخر كهذا، مع اعتبار وجود نخبة علمية قليلة الأفراد متفرقة بالبلاد، من السهل تصور رد الفعل الذي سيحدثه اصطدامه بمذهب فكري قائم على الجراءة والتحرر والتجديد كمذهب الشيخ أحمد بن يوسف، فالاصطدام كان عنيفا ورد الفعل كان أعنف، وقد عبر الشيخ أبو محمد الحسن بن عمر أجانا عن رد الفعل هذا بلفظ «الوسواس» والمعبر عن الشر المستطير.

وقد تزعمت فاس، التي كانت تحتل مكان الصدارة في الميدان العلمي بالمغرب على هذا العهد، المعارضة التي واجهت الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا. وترسم بعض المصادر حدود هذه المعارضة من بادس شمالا إلى وادي درعة جنوبا، ومن فجيج شرقا إلى مراكش غربا، مرورا بدبدو وتازة وفاس ومكناسة وبعض الزوايا بسهل تادلا. وتجعل على رأس هذه المعارضة الإمام أبا عبد الله محمد بن غازي (ت 919هـ/1513م)، شيخ الجماعة بالحاضرة الوطاسية[17]، وتلميذيه الشيخين أبا محمد عبد الله بن عمر المضغري (ت 927هـ/1521م)، وأبا البقاء عبد الوارث الياصلوتي (ت 971هـ/63-1564م)، شيخ زاوية بني دركول من أولاد قاسم الزرواليين، وصاحب الأثر الأقدم والأوحد المتبقي لنا في الرد على الطريقة الراشدية بالمغرب، وكذلك الشيخ أبا الحسن علياً بن ابراهيم (ت 956هـ/1549م)، شيخ وقته ببسيط تادلا من بلاد فشتالة، وتلميذ الشيخ أبي فارس عبد العزيز التباع[18]، وغيرهم.

وقد حدثت بين الشيخ أحمد بن يوسف وهؤلاء المشايخ اتصالات، تمت ــ في الغالب ــ عن طريق المكاتبة والتراسل. وتؤرخ هذه المراسلات لمحنة الراشدي

(16) للوقوف على مظاهر هذا التخلف الفكري، وأسبابه التاريخية، راجع : م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 53-56.

(17) انظر : ترجمته ومصادرها المختلفة في : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 45-47 ؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 346.

(18) انظر ترجمته في : ــ م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 95.
وقد ألف أحد أحفاد الشيخ علي بن إبراهيم مقالا عن حياته، وذلك عام 1322هـ/1905م. ويقع هذا المقال في ورقتين، وهو مخطوط بالخزانة الحسنية، عدده 10055.

والراشدية بالمغرب، والمتلخصة في الحملة الهيج التي شنها مشايخ الفقه والتصوف المغاربة، على عهد الدولة الوطاسية، ضد الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه وأتباعه بالمغرب، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م.

وتتحدث بعض هذه المكاتبات عن «اختبار» فقهاء الحاضرة الوطاسية لشيخ الطريقة الراشدية وسؤاله عن مسائل في «التوحيد». كما يتضمن بعضها الآخر الإنكار الصريح على الراشدي والاعتراض على تعاليم طريقته، التي اشتهر بها أتباعه المغاربة، وبالأخص ما تعلق منها «بمطلق الذكر» أو «الذكر بالأسماء»، والسماع وغير ذلك. وتختص رسالة «المسلك»، المؤلفة من قبل الياصلوتي، بالرد على جملة من الأفكار الأساسية التي انبنى عليها المذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف.

ولم تقف محنة الجيل الراشدي الأول بالمغرب عند حد الرفض والمكافحة بالقول واليراع، بل تعدت ذلك إلى إباحة دمائهم وأموالهم، وتدخل المخزن الوطاسي ضد بعض الطوائف والزوايا الراشدية المنبثّة بمناطق نفوذه[19]

دفاع الشيخ أحمد بن يوسف

لم يأل الشيخ أحمد بن يوسف جهدا في الذود عن مذهبه، والدفاع عن طريقته، والانتصار لأتباعه الدناة منه والأقصياء عنه. وقد سلك، في سبيل ذلك، جميع السبل الممكنة السلمية والحربية، بوطنه من المغرب الأوسط : فحاور باليراع واللسان، وجابه بالحراب والحسام.

وبعد الشقة بينه وبين الحاضرة الوطاسية، معقل خصوم مذهبه بالمغرب الأقصى، ومركز التشويش على طريقته، وغمد السيف المسلط على رقاب أتباعه به، لم يمنعه من مقارعة فقهائها بنفس سلاحهم، القائم على الجدال المحمول بالكتاب، والقاصد إلى الاختبار، والرامي إلى التعجيز، وإقامة الدليل على رقة البضاعة العلمية.

وإذا كان فقهاء فاس قد اختبروا الشيخ أحمد بن يوسف في أصول الدين، وكاتبوه في عدة مسائل تدخل في مضمار علم التوحيد، وعملوا على رفض ومكافحة

(19) مجهول، **التعريف**، الورقة 41 وجه وما بعدها، من النسخة 1457 ؛ والورقة 28 وجه وما بعدها، من النسخة 1471.

أفكاره، وكانوا وراء قهر أتباعه بالمغرب. فإنه قد اختبرهم بدوره في مجال اختصاصه، ووقف في صف أتباعه المغاربة وآزرهم في محنتهم على عهد الدولة الوطاسية، وكتب في ذلك إلى السلطان محمد بن محمد الشيخ الوطاسي المعروف بالبرتغالي، والذي تسنم عرش مملكة فاس مابين 911-931هـ/1505-1524م.

وهذا نص كتاب الشيخ أحمد بن يوسف كما ورد في «**البستان**» :

«المولى جل جلاله مدني بمدده، ووصفني بأوصافه، أنا هو وهو أنا.

يا أمير المؤمنين لا تقهر الفقراء، حتى يعمل لك العلماء برنصا من الثلج ويلبسوه في الصمايم (كذا)، ومن الماء عمامة ويشدوها شدا مائلا، ومن الريح قنديلا ويعملوا فيه فتايلا»[20].

وديباجه هذا الكتاب عبارة شطحية، متوفرة على كل خصائص الشطحات الصوفية من حيث المبنى. ولا علاقة لها بالعبارات المتواضعة التي يستهل الشيخ أحمد بن يوسف بها رسائله، وأوصاف الزهد التي يقدم بها ذاته، ومنها «عبيد الله» و«الفقير إلى الله» و«المتعلق بأذيال أولياء الله» وغيرها[21].

وإذا أمكننا الشك في صحة نسبة هذه الديباجة إلى النص الأصلي لكتاب الشيخ أحمد بن يوسف إلى السلطان الوطاسي في حينه، فإن بقية عبارات هذا الكتاب متفق على نسبتها إلى الشيخ الراشدي، من قبل الخاصة من صحبه[22]، ومن قبل العامة من أتباعه[23].

---

(20) م. الصباغ، **بستان**، ص. 220.

(21) راجع رسائل الشيخ أحمد بن يوسف إلى تلميذه موسى بن منصور البلاداوي، والمثبتة في الفصل السابع من هذه الدراسة، صص. 148-151.

(22) سيعد نص هذا الكتاب فيما بعد، من بين مأثور قول الشيخ أحمد بن يوسف. وهذا نص هذه القولة : «جعلت من الماء عمامة فشددتها شدا مائلا، وجعلت من الثلج برنصا أغطيه إلى السماء، وجعلت من الريح قنديلا ومن الضباب فتائلا»، م. الصباغ، **بستان**، ص. 220.

(23) لا تزال العامة بالمغرب الأوسط، وعلى مدى ثلاثة قرون، تعرف الشيخ أحمد بن يوسف بـ«الولي ذي العمامة الثلجية». انظر :

- V. Desparmet «Ethnographie traditionelle de la Mettidja», in **Bull. Soc. Géo. d'Alger**, 1919, p. 47 ; M. Bodin, **Notes et questions**, p. 127.

وكتاب الشيخ أحمد بن يوسف هذا، «رمز» يدخل في صنف الرموز الصوفية، التي هي من قبيل الألغاز في عدم الوضوح والجلاء، ومن بينها «زايرجة» الشيخ أبي العباس السبتي[24]، التي مثل بها الصباغ[25]، واهتم بها ابن خلدون[26].

وقد وصل هذا الرمز إلى فاس. وجمع السلطان الوطاسي أهل دولته مع من كان من العلماء بحاضرته، ليفهموا فيه. فلم يكشف لأحد معناه، ولم «يفتح» لهم فيه، لأنهم «لم يعتقدوا» في الشيخ أحمد بن يوسف، فحرموا «بركته» لعدم تسليمهم له. ثم قالوا : هذا كلام لا يفهمه إلا ذووه[27].

والصباغ وإن لم يجرؤ على حل رمز شيخه، وكشف غامضه، فإنه كان يرى فيه حدثا ذا شأن عظيم في تاريخ الطريقة الراشدية، وانتصارا بينا لها على خصومها من أهل الفقه. وما أشبه يوم الطريقة الراشدية على عهده بأمسها في حياة مؤسسها في محنتها على يد الفقهاء ! وينتصر القلعي بهذا الرمز لإخوانه في خصومتهم مع فقهاء البلاد الراشدية، الذين يوجه حديثه إليهم متحديا «انظر يافقيه ما تحت هذا الرمز من العلوم التي لا يفهمها إلا من هو في مثل هذا الشيخ العارف بالله سيدي أحمد بن يوسف الذي غزل غزلا رقيقا، وانشدوا :

غزلت لهم غزلا رقيقـا فلـم أجـد　　له ناسجا غيري فكسرت مغـزلي[28].

فالغزل الرقيق ليس شيئا آخر غير المذهب الصوفي الرقيق الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف. وهو ليس كالغزل الخشن الشائع الذي يسهل النسج عليه، بل هو

---

(24) هو الشيخ أبو العباس أحمد بن جعفر الخزرجي المعروف بالسبتي. من مشاهير صلحاء المغرب في القرن 6هـ/12م. ولد بسبتة وتوفي ودفن بمراكش.
انظر الترجمة المفصلة التي أفردها له ابن الزيات في كتابه **التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي**، صص. 451–477.
والرمز المعزو إليه يسمى «زايرجة العالم». وقد عرفها ابن خلدون بأنها «من القوانين الصناعية لاستخراج الغيوب فيما يزعمون.. وهي غريبة العمل صناعة. وكثير من الخواص يولعون بإفادة الغيب منها بعملها المعروف الملغوز، فيحرضون بذلك على حل رمزه وكشف غامضه»، (ع. بن خلدون، **المقدمة**، ص. 203).

(25) م. الصباغ، **بستان**، ص. 221.

(26) ع. بن خلدون، **المقدمة**، صص. 203–209 وصص. 950–965.

(27) ح. الورثيلاني، **نزهة الأنظار**، الجزء الأول، ص. 132. وكذلك : م. الصباغ، **بستان**، ص. 220.

(28) م. الصباغ، **بستان**، ص. 220.

غزل دقيق يحتاج إلى مهارة في النسج، وهي غير متوفرة إلا في صاحب الغزل ذاته. والبيت يقول بنوع من تقسيم العمل بين الغازل والناسج، في العمل الذهني كما في الصناعة اليدوية، وإلا كسدت سوق هذا الغزل وبارت. وفيه إشارة إلى المصاعب التي صادفت مذهب الشيخ أحمد بن يوسف لرقته ودقته، ولقلة الأذهان التي تفهم في الرقيق من المذاهب والدقيق من الأفكار، وتقوى على النسج عليها وإظهار بديع ونفاسة صنعها. وفيه، كذلك، نقد للركود الذي ساد الحياة الفكرية، على عهد أحمد بن يوسف للمشيخة، في الجانب الصوفي منها على وجه الخصوص، والذي تمثل في مجافاة المحاولات الجريئة في مضمار التصوف، والتي تحاول طرح علاقة الإنسان بالله وبالوجود طرحا أكثر تفاؤلا وأكثر انطلاقا.

وظل رمز الشيخ أحمد بن يوسف محط عناية «الخاصة» من أهل «العلم» و«المعرفة»، على غرابة عمله وصناعته. وقد احتلت الرسالة التي شرح فيها الشيخ الحسين بن محمد الورثيلاني (1125-1193هـ/1713-1779م) هذا الرمز مكانة خاصة من بين التصانيف العديدة لهذا الفقيه الصوفي، واعتبرت من الأعمال الجليلة والفريدة، ووقع ذكرها وحصل التنويه والإشادة بها في كل المناسبات[29].

وحينما ندقق في حاصل تأويل الورثيلاني لهذا الرمز، نجده عبارة عن تلخيص مركز لمذهب الشيخ أحمد بن يوسف، ووقوف موفق على أهم دقائق وخصائص هذا المذهب[30]. وبذلك، يتفق الورثيلاني ضمنيا مع الصباغ في فهمه لرمز الشيخ أحمد بن يوسف باعتباره تحد لفقهاء الحاضرة الوطاسية، وأساس هذا التحدي المذهب الصوفي الذي ابتدعه، والذي تلخصه عبارات هذا الرمز الغامضة والقليلة.

(29) نوه بهذا الشرح كل الذين ترجموا للشيخ الورثيلاني، انظر : م. الحفناوي، **تعريف الخلف**، الجزء الثاني، ص. 134. وتقع ترجمة الورثيلاني في الصفحات 133-140 منه.
ذكر «محمد بنشنب» هذا الشرح في ترجمة الورثيلاني، التي قدم بها للنسخة التي صححها ونشرها من رحلته **نزهة الأنظار** طبعة الجزائر، صفحة ج - ذ.
ومناسبة تضمين هذا الشرح بالرحلة الورثيلانية، تعود إلى خروج صاحبها في حجته الأولى في ركب أمير الحج أحمد بن الطيب نجل الشيخ أحمد بن يوسف، فاستطرد فصلا خاصا في أخبار جده الشيخ أحمد بن يوسف. وقد تحدث الورثيلاني، في هذا الفصل، عن الصباغ وتأليفه. وجاء فيه بمعلومات جديدة - لا يذكر مصدرها - وتتعلق «بالوشاية» بالشيخ أحمد بن يوسف إلى السلطان الوطاسي. ونص الرمز الذي شرحه لا يطابق النص الوارد بـ**البستان** مطابقة تامة، ويختلف عنه بجعله «البرنس من الماء والعمامة من الثلج». انظر : ح. الورثيلاني، **نزهة الأنظار**، الجزء الأول، ص. 132.

(30) ارجع إلى النص الكامل لهذا الشرح، **المصدر نفسه**، الجزء الأول، صص. 132-133.

وسواء أصاب الورثيلاني في اجتهاده هذا أو جانب الصواب، فإن المعطيات الأساسية والواضحة التي يفيدنا بها كتاب الشيخ أحمد بن يوسف إلى السلطان الوطاسي هي : المحنة التي تعرضت لها الطريقة الراشدية بالمغرب شيخا ومذهبا وأتباعا، ومسؤولية فقهاء فاس في القهر الذي مارسه المخزن الوطاسي ضد الطوائف الراشدية التي نشأت داخل حدود مناطق نفوذه، والأهم من ذلك وقوف شيخ الطريقة الراشدية في صف أتباعه المغاربة، وانتصاره لهم بالكلية، دون استثناء أي فريق أو طائفة منهم.

وهذه المعطيات بالغة الأهمية، بالنسبة لموضوعنا، لاتصالها بسياق دخول الطريقة الراشدية إلى المغرب، في حياة مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، وهو السياق الذي تمت في إطاره نشأة الطائفة «اليوسفية» التي تهمنا.

وسنستكمل معالجة هذا السياق ـ المستخلص من مكاتبات الشيخ أحمد بن يوسف إلى المخزن الوطاسي أمرائه وفقهائه وصوفيته ـ من خلال دراسة ثلاثة شخصيات علمية مغربية، تنتمي جميعها إلى أول الأدوار التاريخية للدولة السعدية (915ـ 986هـ/1509ـ1578م)، وبالضبط إلى الطبقة العلمية التي عاش أفرادها أواسط المائة العاشرة الهجرية، والذين لم يدركوا أيام السلطان أحمد المنصور (986ـ 1012هـ/1578ـ1603)[31].

وهؤلاء العلماء الثلاثة مخضرمون، عاشوا معظم حياتهم في كنف الدولة الوطاسية وأدركوا العقود الأولى من تاريخ الدولة السعدية. كما عاصروا الشيخ أحمد بن يوسف وأعلام الجيل الأول من أتباعه المغاربة. وكانوا كلهم من مشايخ المراكز الثقافية القروية الشمالية، القريبة من الزوايا الراشدية الأولى التي تأسست بالمغرب. وإذا كانت هذه المراكز تقع في منطقة مجاورة للمد البرتغالي المحتلّ، مما كان له بعض الأثر في نشاطها الثقافي، المصطبغ بنقد «البدع»[32]، فإن انتشار الطريقة الراشدية بهذه المنطقة باتجاهاتها الثلاثة المختلفة، ورد الفعل الذي أحدثه هذا الانتشار، قد ساهما بنصيب وافر في تشكيل خصائص ومميزات الحياة الفكرية بهذه المراكز، وأثرا في اهتمامات مشايخها ومساهماتهم العلمية.

(31) حول هذه الأدوار والطبقات، انظر : م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 345 وما بعدها.
(32) م. المنوني، **ملامح من تطور المغرب العربي**، ص. 104.

وأول هؤلاء الأعلام الثلاثة : الشيخ أبو البقاء عبد الوارث الياصلوتي، وهو أحد رواد المعارضة التي واجهت الطريقة الراشدية بالمغرب. وقد ألف رسالة حمل فيها على الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه وأتباعِه المغاربة.

وثانيهم الشيخ أبو محمد عبد الله الهبطي، الذي يمثل الفئة القليلة من مشايخ الفقه والتصوف المغاربة الذين عاصروا الشيخ أحمد بن يوسف، وصرفوا عنايتهم إلى الاهتمام بفكره ومذهبه، ومالوا إلى الإنتصار له، وعملوا على إعلاء شأنه في مضمار المعرفة الصوفية.

وثالثهم الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحاج الشطيبي، وهو أحد مشايخ الجيل الراشدي الأول بالمغرب، وفرد من أفراد الطبقة الأولى في الراشدية، وأحد زعماء الإتجاه الذي سعى إلى نشر الطريقة الزروقية به. لكن مجرد الإنتساب إلى الشيخ أحمد ابن يوسف، ولو بالسند فقط، كان يعرض صاحبه للإذاية ويجر عليه المكروه : فسيتهم الشيخ الشطيبي بالكفر، ويهمش ويضرب حوله نطاق العزلة، وسيقضي بقية أيامه بمدشر تازغدرة الجبلي «زاهدا في الدنيا وأهلها، منقطعا في أكثر أوقاته عن الناس».

منكر معترض : أبو البقاء عبد الوارث الياصلوتي[33]

في الوقت الذي كانت فيه الحرب سجالا بين الوطاسيين والسعديين، كانت الحياة الفكرية في المغرب تشهد حربا لا تقل ضرواة وعنفا، وهي الحرب الدائرة بين مشايخ الفقه والتصوف فيه والطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا.

وإذا كانت الحرب الأولى ستنتهي عام 943هـ/1536م إلى صلح بوعقبة. فإن الحرب الثانية ستعرف، قبل هذا الصلح بشهور تقل عن الحول، حدثا من الأهمية بمكان، بالنسبة لموضوعنا، ونعني به الرسالة التي فرغ الياصلوتي من تأليفها يوم 17 رمضان 942هـ/10 مارس 1536م، والتي عنونها بـ«**بالمسلك القريب الموصل إلى حضرة الحبيب**».

(33) يكتب «اليصلوتي» كذلك، ويقال أيضا «اليالصوتي» بتقديم اللام عن الصاد، نسبة إلى جد بيت الياصلوتيين : ياصلو ويصلو، أو يالصو ويلصو.

وتصنف هذه الرسالة ضمن مؤلفات التصوف التي ألفت في القرن 10هـ/16م، لخوضها في المباحث الصوفية الرائجة على هذا العهد، وبحثها في حقيقة الشيخ والمريد وآدابهما، واهتمامها بمسالك تهذيب النفس. كما تعد هذه الرسالة، كذلك، من بين التصانيف النقدية التي ألفت في هذا العصر، لاعتنائها بنقد بعض جوانب الحياة الصوفية السائدة خلاله، وللحملة التي شنها صاحبها في لهجة قوية، وفي مواضع متفرقة منها، على اتجاه معين من الاِتجاهات الصوفية التي عاصرها.

وإذا كان الشيخ الياصلوتي قد سلك، في حملته هاته، أسلوبا تحاشى فيه ذكر الطائفة التي تمثل هذا الاِتجاه باسمها، مرسلا في حقها جملة من النعوت القدعية منها «المجوسية» و«البغية» و«الجاهلة» و«الأمية»، فإن الاِهتداء إلى دريئته لم يفت الأستاذ محمد المنوني، الذي أشار إلى أن حملته «يبدو أنها موجهة ضد ابتداع الطائفة اليوسفية»[34].

والذي لا شك فيه أن الياصلوتي يقصد الطائفة التي تهمنا في حملته هاته، لكن الثابت أنه لا يقصدها لوحدها بالذات، بل يحمل عليها في إطار هجمة أعم وأوسع، وتشمل الطريقة الراشدية جملة وتفصيلا، بدءا بمؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف، ومرورا بالمذهب الذي قامت عليه، وانتهاء بالطوائف التي تفرعت عنها بالمغرب.

وقد كتب الياصلوتي في الرد على الطريقة الراشدية، بعد انصرام العقد على وفاة مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف (ت931هـ/1524م)، وبعد انقضاء أجل الرواد من معارضيها المغاربة، وعلى رأسهم أستاذه الإمام ابن غازي (ت919هـ/1513م)، وزميله في التتلمذ عليه الشيخ عبد الله المضغري (ت927هـ/1521م)، وكذلك بعد القهر الذي امتحن به الجيل الراشدي الأول بالمغرب على يد المخزن الوطاسي على عهد السلطان محمد البرتغالي (911-931هـ/1505-1524م). وتأليف هذا الرد، بعد هذه الأحداث مجتمعة، واللهجة الشديدة التي كتب بها، أمران يفسرهما الاِنتشار الواسع الذي تحقق للطريقة الراشدية بالمغرب، والإقبال المنقطع النظير الذي صادفته به، والاِستجابة القوية التي حظيت بها من قبل أهله، وذلك إلى غاية تأليفه في مطلع العقد الخامس من المائة العاشرة الهجرية. وهذا

(34) م. المنوني، **ملامح من تطور المغرب العربي**، ص. 104 الهامش 98.

الواقع، لم يفلح الياصلوتي ولا معارضو الراشدية من بعده، في إخفائه وطمسه، ولم يملكوا إلا التسليم بحقيقته وعرامته(35).

ويعد الشيخ أبو البقاء عبد الوارث الياصلوتي (888–971هـ/1483ـ 63ـ 1564م)(36) من أكبر الشخصيات العلمية والصوفية التي انجبتها قبيلة بني زروال. تخرج في فاس على يد الإمام ابن غازي وطبقته، وأخذ التصوف عن أكبر رجال الطريقة الجزولية في عصره الشيخ عبد الله الغزواني (ت935هـ/28ـ 1529م)(37).

ومعارضة شيخ الزاوية الياصلوتية، للشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه وأتباعه، لا ترتبط في تاريخها برسالة «**المسلك**» المؤلفة عام 942هـ/1536م، بل تعود إلى زمان أقدم من ذلك، وبالضبط إلى البدايات الأولى لظهور الفكر الصوفي الراشدي بالمغرب في حياة مبدعه، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م : فهذا أحد أعلام القبيلة الزروالية، وهو الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بالنيجي (947– 1030هـ/1540–1621م)(38)، والذي أخذ أول أمره عن الشيخ الياصلوتي، واستمر في صحبته إلى أن قضى نحبه، وبقي ملازما زاويته بعد وفاته مدة، يحدثنا بأن شيخه عبد الوارث لما ظهرت الطائفة «اليوسفية» ـ التي تهمنا ـ وانتسابها إلى الشيخ أحمد بن يوسف «وقع في نفسه شيء»(39).

---

(35) يقول الياصلوتي عن الراشدية بالمغرب : «ومع ذلك انتشرت أخبارهم في البلدان، وانتشرت محبتهم في قلوب الجهال من الرجال والنسوان» ع. اليالصوتي، **المسلك**، غير مرقم.

(36) م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 5–6 وكذلك صص. 13، 23، 28، 98 ؛ م.ب. الفاسي، **قبيلة بني زروال. مظاهر حياتها الثقافية والإجتماعية والإقتصادية**، الرباط 1962، صص. 54–55 ؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 476–477 ؛ م. المنوني، **ملامح من تطور المغرب العربي**، ص. 96، الهامش 75 ؛ عبد القادر العافية، **الحياة السياسية والإجتماعية والفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن 10هـ/ 16م**، فضالة، 1982، صص. 455 و469.

(37) انظر ترجمته في : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 96–99. وأخباره عديدة ومتفرقة بهذا الكتاب.

(38) ترجم له :

- م. ع. الفاسي، **مرآة**، صص. 77–78 و210–214.
- م. ب. الفاسي، **قبيلة بني زروال**، صص. 60–61.
- م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 480–481.

(39) م. ع. الفاسي، **مرآة**، ص. 224.

والأثر الذي خلفه، في نفس الياصلوتي، العلم بالفكر الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف عن طريق أتباعه من «اليوسفية»، لم يكن من قبيل الإنطباع المضمر والذي لا يتجاوز صدر صاحبه، بل كان موقفا تم الجهر به واشتهر بين الناس، ولا نخاله إلا عنيفا شديدا. وعبارة تلميذه النيجي التي تنقل خبره، تراعي جانب الشيخ أحمد بن يوسف بالضرب صفحا عن ذكر ما قد يكون قد صدر عن الياصلوتي في حقه، كما تراعي جانب هذا الأخير بالتجاوز عما يكون قد أرسله في حق شهير من مشاهير التصوف المغربي في القرن 10هـ/16م.

ويتحدث النيجي عن «توبة» شيخه، وكفه عن الإعتراض والإنكار على الشيخ أحمد بن يوسف، ويوعزها إلى علمه بانتساب الشيخ عبد الله الخياط إليه[40]. وليس لدينا ما يؤكد حدوث هذه «التوبة» أو نفي حصولها، لكنها لم تحدث قبل عام 942هـ/1536م الذي ألفت خلاله رسالة «**المسلك**»، التي يحمل فيها مؤلفها على الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا. ومن الصعب افتراض جهل الياصلوتي بأسانيد الشيخ عبد الله الخياط في الطريقتين الجزولية والزروقية، إلى تاريخ لاحق لتأليف «**المسلك**». وذلك لشهرة الخياط وذيوع صيته، ولدرجته العالية في الطريقة الجزولية ـ التي ينتسب إليها الياصلوتي ـ والتي ينزل منها نفس الطبقة التي ينزلها شيخه الغزواني، وهي الطبقة الثانية. وهو صيت وشهرة تمتع بهما قبل وفاته السابقة بتأليف «**المسلك**» (توفى الخياط عام 939هـ/1532م).

وتكتسي رسالة «**المسلك**» أهمية خاصة، بحيث وقع الفراغ من تأليفها قبل أن يشرع الصباغ في كتابة «**البستان**»، بما ينيف عن العقد من الزمان أو يزيد، وذلك ما بين 954-962هـ/1545-1555م. والمسائل الفكرية التي أنكرها الياصلوتي على الطائفة «اليوسفية» وغيرها من الطوائف الراشدية بالمغرب، قد أوردها القلعي ضمن الفصل الذي عقده لذكر أقوال الشيخ أحمد بن يوسف، الأمر الذي يثبت انتشار المذهب الذي ابتدعه هذا الشيخ في المغرب الأقصى قبل أن يشرع الصباغ في تدوينه وتجميع نصوصه المحفوظة في القراطيس والصدور. وتسهم رسالة «**المسلك**» بهذا في تحقيق نصوص «**البستان**»، وتتخذ قرينة على اليقين في صحة المعطيات المذهبية التي تتضمنها هذه النصوص، ونسبتها إلى الشيخ أحمد بن يوسف.

---

(40) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

فما هي المسائل التي أنكرها شيخ دشرة بني دركول على الطريقة الراشدية بالمغرب ؟

يستهل الشيخ الياصلوتي خطابه إلى المتشوف إلى رجال التصوف من أهل زمانه بتحذيره من الِانتساب إلى هذه الطريقة بقوله «وإياك وأن تسمع قول من يقول لك (من دلك على الأعمال فقد أتعبك، ومن دلك على الله فقد نصحك) فهذا كلام يحتاج إلى تأويل إذ حمله على ظاهره يوجب الجهل والزندقة، إذ هو مذهب الزنادقة الذين عطلوا الأوامر النبوية واستباحوا الأشياء المحرمة بالكتاب والسنة قبحهم الله.. فهم الآن موجودون في مغربنا. فالواجب على من أراد سلوك طريق الآخرة ألا يخالط أحدا ممن انتسب إلى الصوفية إلا بعد اختباره وامتحانه والوقوف على أحواله، فإذا كانت موافقة للكتاب والسنة وإجماع الأمة فليصحبه وإلا تركه. واعلم أنه من وقع في شباك هذه الطائفة المجوسية لا يخرج منها أبدا، لأن من أحب أحدا عمي وصم عن رؤية عيوبه وسماعها من قائلها»[41].

والقولة التي استهل بها الياصلوتي تحذيره، تتصل بأهم الأفكار والتصوارت التي انبنت عليها الطريقة الراشدية، وقد لا نبالغ إذا ما اعتبرناها خلاصة المذهب الذي قامت عليه هذه الطريقة، ونهاية الفكر الذي ابتدعه مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف : فالموقف من «الأعمال»، في هذا المذهب، هو الذي يحدد نوعية العلاقة التي تقوم بين الله والإنسان، أي بين الخالق والسالك. ورأى الراشدي في الأعمال أنها مخلوقة، وملاحظتها تصرف عن النظر إلى المعمول له، وأنها بذلك حجب تحول بين المعبود والعبد. وقال بالقيام بها دون اعتماد، ونصح بالتوجه الخالص إلى خالق الأعمال ومبدعها. وهذا يؤدي إلى النتيجة الخطيرة، التي يحذر منها الشيخ عبد الوارث، وهي القول بالفصل بين العبادة والمعرفة، والتصريح بأن الِاشتغال بالعبادة يبعد عن المعرفة، وأن الِاشتغال بالمعرفة يغني عن العبادة. وما تقول به الطائفة المذكورة في «**المسلك**»، ينسبه «**البستان**» إلى الشيخ أحمد بن يوسف[42].

(41) نظرا لعطل النسخة المعتمدة من **المسلك** من الترقيم، فإننا سنثبت النصوص المقتبسة منها في المتن دونما إحالة في الهامش.

(42) من أقواله : «يا ولدي من دلك على الدنيا فقد أتعبك، ومن دلك على العبادة فقد أشقاك، ومن دلك على مولاك فقد نصحك». م. الصباغ، **بستان**، ص. 246.

وينكر الياصلوتي على الطائفة التي يتحدث عنها «زعم متبوعهم أنه يربي بالهمة من غير تعليم ولا تحريض ولا ظهور المريد». والتربية «بالهمة» ركن من أركان الطريقة الراشدية، وقد ورد مصطلح «الهمة» بكثرة في تراث الشيخ أحمد بن يوسف المجموع بـ«**البستان**»، وتعنى التوجه القلبي الخالص إلى جانب الحق لحصول الكمال.

وتأتي أهمية «الهمة»، في الطريقة الراشدية، من تحديدها لنوع «العقل» الذي تحصل به «المعرفة» التي هي إشارة بالقرب. وينبغي أن تكون همة «العارفين» لا همة «العابدين»، بمعنى أن تكون خالصة إلى المولى، متجردة من دوافع الخوف والطمع، لا تكون وجهتها إلى الآخرة متحركة بدوافع الخشية والرجاء.

وإذا كان الياصلوتي قد تعمد إغفال ذكر «الشيخ» الذي يقصده باسمه وعينه بلفظ «المتبوع»، فإن هذا التعيين لا يخلو من تعميم، ولا يساعد على ضبط المربي المقصود : أهو شيخ الطائفة «اليوسفية» أو غيره من مشايخ الطوائف الراشدية بالمغرب، أم هو الشيخ أحمد بن يوسف نفسه ؟

وبعض التلميحات المرسلة بـ«**المسلك**، يبدو أنها ضد الشيخ أحمد بن يوسف، الذي قد يكون هو «المتبوع»، الذي يقصده الياصلوتي، ومنها : «فصار القطب عندهم في كل بلدة، وفي كل قرية، وفي كل حي.. لأنهم أميون جاهلون».

و«القطب» المشار إليه، في هذه القولة، هو شيخ الطريقة الراشدية قطعا، والذي أحله أتباعه مرتبة قطب الزمان والفلك وغوث البلاد. ولا شك أن اعتراض الياصلوتي على قطبانية الشيخ أحمد بن يوسف أصله اتفاق الجزولية على كون الشيخ محمد بن سليمان الجزولي «آخر الأقطاب»[43]. وكما كان الرسول ﷺ خاتم النبوة والرسالة، ولم يأت بعده إلا المتنبئون والمتشبهون بالرسل، كذلك أغلق الجزولية باب الولوج إلى رتبة القطبانية بجعلهم الشيخ الجزولي خاتم القطبانية وآخر متبوئيها. وهذا ما اصطلح على تسمية «بالقطبية الكبرى»، وهي مرتبة «قطب الأقطاب»، وهو باطن نبوة محمد ﷺ، فلا يكون إلا لورثته لإختصاصه عليه بالأكملية، فلا يكون خاتم الولاية وقطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة[44]. والجزولي ورث النبي ﷺ طينا ودينا.

(43) م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 74، 78، 98، 137.

(44) ع. الجرجاني، **تعريفات**، ص. 186.

وهكذا تصبح القطبانية، داخل مجال الفكر الجزولي، مجرد دعوى باطلة ومحض ادعاء، وهو ما عبر عنه الياصلوتي بقوله بمحلية قطبانية الشيخ الطريقة الراشدية، وهي «محلية» تناقض «كونية» القطبانية التي هي عبارة عن «الواحد» الذي هو موضع نظر الله في كل مكان وزمان.

وتشتد هجمة الياصلوتي، وتقسو لهجته على أتباع الطريقة الراشدية بالمغرب، وذلك عندما يسجل بأن «هناك دعوة عظيمة ادعوها بجهلهم، لزمهم فيها مخالفة نبيهم ﷺ. صرحوا بأن من رآهم أو رأى من رآهم لا يدخل النار، وضمنوا الجنة لكل من صحبهم. وقد سمعت بعض أتباعهم يقولون ساداتنا ضمنوا لنا الجنة والحمد لله. ما أجرمهم على الله، قاتلهم الله».

ومشايخ الطريقة الراشدية بالمغرب دعوا إلى هذه المقالة، وحدثوا بها أتباعهم بسندهم إلى الشيخ أحمد بن يوسف، والذي قال «من رآى من رآني لا تأكله النار إلى عشرة»[45]. وقد أولناها على ضوء موقف الإنسان من الوجود، في المذهب الصوفي الذي ابتدعه شيخ الطريقة الراشدية، والمنبني على تجاوز الكون الأخروي نعيمه وجحيمه إلى خالق الكون ومبدعه. والقصد منها التهوين من الخوف من النار والعقاب، والذي شاع على هذا العهد، عن طريق ضمان الجنة والثواب.

ولم يختص مشايخ الطائفة «اليوسفية»، دون بقية مشايخ الراشدية المغاربة، بالتحديث بهذه المقالة، بل اشتهرت على لسان غيرهم من مشاهير التصوف المغربي ذوي السند الراشدي، وأضحت من القضايا الصوفية الحيوية التي أثارت جدلا كثيرا، واختلف الناس في أمرها وانقسموا ما بين محبذين منتصرين ومنكرين معترضين.

وقد اشتهر بهذه المقالة، من مشايخ الجيل الراشدي الأول بالمغرب، الشيخ أبو القاسم الغازي (ت 981هـ/73-1574م)، الذي تصدر للمشيخة في حياة شيخه أحمد بن يوسف. وشيخ الغازية معاصر للشيخ الياصلوتي، ونسبة قولة «من رآى من رآني» إليه - في الوقت الذي ألف فيه شيخ الزاوية الوارثية رسالة «**المسلك**» - تدخله في دائرة مشايخ الراشدية المغاربة المقصودين بالإنكار والإعتراض في هذه المسألة.

---

(45) م. الصباغ، **بستان**، ص. 12.

وتبرر هذه النتيجة التحفظ الذي أبديناه في قبول القول بتوجه الياصلوتي في حملته بـ«المسلك» ضد الطائفة «اليوسفية» وحدها، دون غيرها من الطوائف الراشدية الأولى التي تأسست بالمغرب.

وقد تبرأ نفر من أتباع الزاوية الناصرية من صحبة شيخها أبي عبد الله محمد ابن ناصر (ت 1085هـ/74-1675م)، لأنه كان يقول بنفس المقالة، وكتبوا في ذلك كراسة. وقد انتقد هذه الكراسة أبو العباس أحمد بن محمد بن السيد الشريف الحسني[46]، وتكلم عليها بما نقض ما جاء بها عروة عروة[47].

ويعد رد أحمد بن محمد بن السيد الحسني من بين التآليف الضائعة. والتي عفا عليها الزمن. ونعتقد أننا قد وضعنا اليد عليه، ونأمل أن يكون هو الرسالة المسماة «**الجواهر المرصعة فيمن رآى من رآني إلى سبعة**»، والتي ظلت مجهولة المؤلف إلى يومنا هذا[48].

وتصرح لنا ديباجة هذه الرسالة بدافع تأليفها «وقد مست الحاجة إلى الكشف عمن قال من الأولياء ـ رحمهم الله ورضي عنهم ونفعنا بهم ـ من رأى من رآني إلى سبعة دخل وضمنت له الجنة، أو نحو ذلك من المقالات»[49]. وهذه الحاجة تتصل، ولا شك، بالفتنة التي يذكرها المؤلف والتي أثارها أصحاب الكراسة المذكورة بسجلماسة، والذين كانوا من قبل ينتسبون إلى الزاوية الناصرية ثم أنكروا على شيخها محمد بن ناصر ووقعوا في المقالة ـ التي تهمنا ـ والتي كان يذكرها لأصحابه، وقالوا : «هذا يوقع الناس في الأمن، وفي الإعراض عن علم التوحيد، مع أنه لا وثوق به، فإن أمور المنامات لا تنضبط ولا يعول عليها»[50].

(46) أحد أفراد الأسرة العلمية المنتمية إلى قصر الشرفاء الحسنيين المعروف، أيام السعديين، بالقصبة السجلماسية. كان والده محمد بن عبد الله بن السيد الحسني (ت 1072هـ/1662م) خطيب الجامع الأعظم بهذه القصبة، والقائم على التدريس فيها. وكان أبو العباس أحمد لا يزال شابا أيام تأليف **المحاضرات** عام 1095هـ/83-1684م. انظر : ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 94 ؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 528.

(47) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 94.

(48) تتوفر نسخة وحيدة من هذه الرسالة بالخزانة الحسنية بالرباط، عددها 7236، وتقع في 14 ورقة. تمت كتابتها عام 1241هـ. وقد حصلت الإشارة إليها في فهارس هذه الخزانة، على أساس أنها مجهولة المؤلف. انظر : محمد عبد الله عنان، **فهارس الخزانة الملكية**، الرباط، 1980، ص. 135.

(49) **الجواهر المرصعة**، و1و.

(50) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 94.

وتذكر لنا رسالة «**الجواهر**» أعلام سند هذه المقالة بالتسلسل، وهم : الشيخ عبد القادر الجيلاني (488-561هـ/1091-1167م)، والشيخ عبد الرحمن الثعالبي (786-875هـ/1384-1470م)[51]، وأخيرا الشيخ أبو القاسم الغازي[52]. ولا تفصل في سند شيخ الطائفة الغازية في هذه المقالة، ولا نشك أن واسطته الرئيسية فيها هو الشيخ أحمد بن يوسف.

والطريقة الناصرية، وإن كانت تتصل بالطريقة الراشدية عن طريق الشيخ أبي القاسم الغازي الدرعي، فإن سند شيخها محمد بن ناصر الدرعي في المقالة التي تهمنا، لا يتصل بشيخ الطائفة الغازية، بل ينتهي إلى الإمام الثعالبي، بحسب السلسلة التالية، والتي حدث بها الشيخ ابن ناصر عن شيخه علي بن يوسف الدرعي (ت حوالي 1045هـ/1635م)[53]، عن شيخه عبد الرحمن بن محمد من بني مهرة، عن محمد بن محمد بن ناصر من أهل الرقيبة، عن عبد الكبير وهو جد عبد الرحمن المذكور، عن عبد الرحمن الثعالبي[54]، الذي يبدو أنه يأتي على رأس سند الصوفية المغاربة في هذه القولة، وعن طريقه دخلت هذه العبارة أدبيات التصوف المغربي[55].

وتفصل رسالة «**الجواهر المرصعة**» في شرح وتفسير وتأويل قولة «من رآى من رآني»، وهل يصح حملها على ظاهرها وأن المراد بالرؤية الرؤية البصرية، أو تحمل على الرؤية القلبية؟ ويستشهد مؤلفها على صحة هذه القولة، وأنها كانت تذكر على طريق الترجية، لئلا يفوت المسلمين الفوز بالثواب إن حققه الله على يد أوليائه بكراماتهم، بشرط أن يقول كل لمن رأى : أشهد أني رأيتك، فيشهد له[56]. ويقرر بأن جماعة وافرة من أعيان الشاذلية، وهم شيوخ الغازية والناصرية والشرقاوية تواردوا على نقل ذلك، وتلقوه بالقبول، ولم يتجاسروا حتى على البحث فيه[57].

---

(51) الشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الجعفري الجزائري. من أعيان المفسرين. ترجم له : خ. الزركلي، **الإعلام**، الجزء الرابع، ص. 107.

(52) **الجواهر المرصعة**، و1ظ.

(53) انظر ترجمته ومصادرها في : م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 60، والهامش 55 من نفس الصفحة ؛ **الحركة الفكرية**، ص. 544.

(54) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 94.

(55) م. الصباغ، **بستان**، ص. 12.

(56) **الجواهر المرصعة**، و2 وجه، وما بعدها.

(57) **المصدر نفسه**، و7ظ.

وإذا كان الياصلوتي قد أنكر على معاصريه من مشايخ الراشدية حكايتهم هذه القولة، فإن الإمام أبا الحسن اليوسي (1040–1102هـ/30–1631–1691م) يتفق مع مؤلف رسالة «**الجواهر المرصعة**» في أن هذه القولة تذكر على طريق الرجاء، وأن الأمر جائز لا يمنعه عقل ولا شرع. وذلك أن فضل الله عظيم لا يحد بمقياس، وأولياء الله تعالى أبواب يخرج منها هذا الفضل، ولهم مكانة عند ربهم الكريم المتفضل. فأي شيء يستبعد في أن يعطي بعضهم الشفاعة في قرنه أو أكثر؟ هذا كله قريب.

ويعقب اليوسي، على ذلك، بذكر جملة من الصوفية المغاربة والمشارقة، وماصدر عنهم من المقالات، ومن بينهم أبو القاسم الغازي، ومحمد الشرقي (ت 1010هـ/ 1، 1602م)، وابن المبارك التستاوتي (ت 1006هـ/1598م). وينصح بالتسليم لمن وقع منه شيء من ذلك من أهل الصلاح والدين، والظن به الخير وحصول الرجاء، وأن ذلك لا يوجب أمنا من مكر الله والإستغناء عما يجب تعلمه أو العمل به. فالتكليف باق بحاله، والرجاء والخوف بحالهما[58].

وكان رد اليوسي على خصوم شيخه وأستاذه محمد بن ناصر، اعترافه بعدم تفويته لفرصة تتلمذه عليه وأخذه عنه، ورجائه في أن يحصل له برؤيته الفوز بالثواب، بالشرط المعلوم وهو إشهاد شيخه على رؤيته له. وقال «وقد رأيت والحمد لله الإمام ابن ناصر، وأشهدته على ذلك، حققه الله لنا وللإخوان آمين»[59].

والمعطيات المستخلصة، لحد الآن، من رسالة «**المسلك**»، وإن كانت تبرز الدور النشيط الذي لعبه الإتجاه الذي جاء بالطريقة الراشدية إلى المغرب كنحلة، والمتلخص في نشر مذهب الشيخ أحمد بن يوسف به، قبل أن يدون على يد الصباغ بالمغرب الأوسط. فإنها توضح، وهذا هو الأهم، بأن إنكار مؤلفها على الطائفة «اليوسفية» زعيمة هذا الإتجاه، إنما جاء نتيجة لعملها على نشر هذا المذهب والدعوة إلى الأخذ به كما قال به مبدعه، دونما ابتداع أو غلو فيه أو تقول على صاحبه أو تأويله تأويلا فاسدا. وفي ذلكم دليل على اتصاف الطائفة «اليوسفية»، غداة نشوئها

(58) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 95.

(59) **المصدر نفسه**، ص. 94. واليوسي يميز دائما بين الصوفية العارفين الكاملين، وبين المدعين والمتشبهين، ويحذر من دعاوي هذا الصنف الأخير، ومن بينها دعوى ضمان الجنة للأتباع على مساوئ أعمالهم، والشفاعة يوم الحشر. راجع **المصدر نفسه**، صص. 122–123.

بالمغرب خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، بالاتباع بالنسبة للطريقة الراشدية التي تسللت منها، وابتعادها عن كل غلو فيها أو ابتداع.

وإذا ما انتقلنا مما ينكره الياصلوتي على «اليوسفية» في مجال الفكر والأقوال، إلى ما يعترض عليها في مجال التطبيق والأفعال، لا نجده يذكر وينكر إلا الحادثة التالية التي يحكيها : «وقد رأيت بعضهم، في شهر ذي الحجة متم أربعين بعد التسعمائة، أراد أن يصوم تطوعا. وكان رابع عيد الأضحى يوم جمعة فصامه. فحضر طعام، فدعي إلى الأكل. فقال إني صائم أريد التطوع. فوقع في المحظور».

وهذه الحادثة التي يضبط الياصلوتي يوم وقوعها (الجمعة 14 ذو الحجة 940هـ/ 26 يونيو 1534م)، نستنتج منها اندماج الطائفة «اليوسفية» في الحياة الدينية والاجتماعية العامة : فمشايخها وأتباعها يحضرون المناسبات الدينية، ويعنون بشعائر الإسلام عناية خاصة كالصيام تطوعا. وهذه العناية آتية من التمثل الذي رسخ لديهم عن الدرجة العليا التي بلغوها في الطريقة بوجه خاص، والشريعة بوجه عام، وهو أمر اشتهروا به بين معاصريهم من العام والخاص، وإليه يشير الياصلوتي بقوله «مع ذلك صاروا ينسبون من أخذ تعليم العلم إلى النقص، وأنهم محجوبون ناقصون، ويزعمون أنهم خير منهم وأعلى مقاما.. وأما هذه الطائفة الأمية الجاهلة لا علم لها بظاهر ولا باطن.. ويزعمون مع ذلك أنهم قد وصلوا..».

وشعور «اليوسفية» بنزولهم من الإسلام أعلى منزلة، لا بد وأنه أفضى بهم إلى التقليل من درجة معاصريهم في الإسلام، بما فيهم الخاصة من أهل الفقه والتصوف. وانفتح لذلك باب التمايز بين الطائفة التي تهمنا وبقية أفراد المجتمع، لكنه تمايز ظل في حدود الإسلام بوجه عام، وفي إطار التصوف بوجه خاص.

وتبقى لهجة الياصلوتي، مهما قويت، أكثر تواضعا من لهجة الخلف، الذين سيطورون الخلاف مع «اليوسفية» من البدعة إلى الكفر، ومن المخالفة إلى المعاندة، وسيجعلون تمايزها عنهم خارج حدود الشريعة والطريقة، بقولهم بأن نحلتها دين وملة غير دين الإسلام.

لم يرم مشايخ القرن العاشر الشيخ أحمد بن يوسف عن قوس واحدة. ووجدت في خضم الهجمة المستعرة ضده بالمغرب فئة سلكت سبيل الانتصار له، وكان الشيخ أبو محمد الحسن بن عمر أجانا من رواد هذه الفئة.

وإذا كان الشيخ الياصلوتي يمثل الفئة المعارضة الكبيرة، وقد شدد النكير على الشيخ أحمد بن يوسف، وهاجم مذهبه وأتباعه، فإن الشيخ الهبطي يمثل الفئة القليلة المنتصرة للراشدي، وقد أعلى كعب الشيخ أحمد بن يوسف «العارف»، ومال إلى الإنتصار له بالكلية، وفتح أعين تلامذته على ما كان من أسباب شهرته من مواهب عالية، خصوصا في مجال المعرفة الصوفية :

منتصر محبذ : أبو محمد عبد الله الهبطي (890-963هـ/ 1485-1556م)[60]

كرع الشيخ الهبطي من نفس الينابيع الفقهية والصوفية التي استقى منها معاصره الشيخ الياصلوتي. فقد تخرج مثله في فاس عن شيخ فقهائها أبي العباس أحمد بن علي الزقاق (ت 932هـ/1525م)[61] وطبقته، وسلك فيها طريق القوم مثله على يد الشيخ عبد الله الغزواني.

وقد اشتهر الشيخ الهبطي، أكثر من الياصلوتي، بمحاربة البدع بوجه عام وبدع التصوف بوجه خاص، وعمل على تغيير مناكر جبال غمارة والهبط قولا وعملا، وألف في ذلك نظما ونثرا. وكان في أعين المحبين فيه جنيدي وقته، وغزالي زمانه، ومجدد دين أهل عصره، وكان القذى في عين خصوم دعوته الإصلاحية، من الحكام والقضاة والفقهاء، الذين عملوا على إذايته وإهانته وسجنه، وسعوا إلى حتفه.

وتتبع تفاصيل سيرة الشيخ الهبطي لا يتلاءم مع الموضوع الخاص الذي نحرص عليه، والمتعلق بموقف صاحب هذه السيرة من القضيتين الحرجتين اللتين طرحهما تلميذا زروق الخروبي والراشدي. واللتين لم ينته الجدال حولهما طوال العصر السعدي، وطرحتا مشاكل فكرية بالمغرب أسالت مدادا كثيرا وأراقت دماء غزيرة، ولم تخف حدتها إلا مع انصرام القرن 11هـ/17م.

---

(60) ترجم له تلميذه ابن عسكر، وخصه بترجمة حافلة في **فهرسه** :
- م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 7-14. وأخباره كثيرة ومتفرقة بهذا الفهرس.
- م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 218-220، 282-284، 466-467، وغيرها.
- ع. العافية، **الحياة الفكرية بشفشاون**، صص. 291-315 و366-386.

(61) انظر ترجمته في : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 51-52 ؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 347.

وأولى هاتين القضيتين الخلاف حول كلمة الإخلاص، والذي إبتدأ في المغرب على إثر ما جاء في «**رسالة ذي الإفلاس إلى خواص مدينة فاس**» التي بعث بها الشيخ محمد الخروبي إلى علماء فاس[62].

وثانيهما الخلاف حول الفكر الصوفي الذي دعا إليه الشيخ أحمد بن يوسف، والذي دخل المغرب على يد طائفة من أتباعه، وتمت في شأنه مناظرات ومراسلات بين صاحبه وخواص فاس.

وموقف الشيخ الهبطي من القضيتين واحد، وقد تنكب فيه عن التشنيع والتخطئة اللذين صدرا عن غالبية أقرانه من العلماء في شأن القضية الأولى، وحاد فيه عن الإنكار والإعتراض اللذين صدرا عنهم في صدد القضية الثانية.

وقد كتب الهبطي إلى الخروبي يلاطفه، ويذكر له أن العبارة التي نقم الناس عليها هفوة طغى بها القلم، واعتذر له ليصلح فسادها في رسالته. وانتصر له من مفتي الحضرة الفاسية يومئذ الفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن اليسيتني (ت959هـ/ 1551م)[63]. وقد تطور الخلاف بين الرجلين إلى مناظرة كلامية عقدت بمحضر السلطان محمد الشيخ المهدي، اتهم اليسيتني خلالها الهبطي بـ«البدعة» وأفتى بوجوب قتله. ولم تنل هذه المحنة من موقف التأييد للخروبي، الذي ثبت عليه الهبطي، والذي ظل يثني على الخروبي بالخير كلما ذكره[64].

وموقف الهبطي هذا، تكمن وراءه الخصلة الكبرى التي امتاز بها هذا الشيخ الكبير، وهي نبذ العناد والتعصب والتزمت، وطرح آفة حب الرئاسة العلمية، وتحاسد الأكفاء، والجفوة للإخوان من المشايخ، بالإضافة إلى سعة الأفق وعمق التفكير والتبحر في علم الكلام.

وإذا كانت هذه الخصال تدخل في تفسير انتصار الهبطي للشيخ أحمد بن يوسف وفكره، فينبغي أن نضع في الإعتبار كذلك التقارب الحاصل في نظرة

(62) إرجع إلى تفاصيل هذه القضية في المصادر والمراجع المذكورة في ترجمة الشيخ الهبطي، وكذلك : ح. اليوسي، **مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص**، مطبوع على الحجر بفاس عام 1327هـ/ 1909م ؛ **المحاضرات**، صص. 92–95 ؛ ع. العافية، «حول النفي في كلمة الإخلاص»، **مجلة دعوة الحق**، العدد 10، دجنبر 1976، صص. 63–70.

(63) انظر ترجمته في : م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 58 ؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 350–351.

(64) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 126.

الشيخين إلى التصوف ومفهومه بالمعنى الإصطلاحي للخاصة. فالشيخ الهبطي، مثله مثل الشيخ الراشدي، كان يرى أن غاية الطريق حصول المعرفة بالله، وبلوغ مقام التجلي والمشاهدة، وأن الهمة تكون إلى معرفة الله وطلب الوصول إليه دون التعريج على شيء دونه.

وطريق الشيخ الهبطي الخاصة مع خواص أصحابه علم «المشاهدة». وكان يقول بترك الكتب، ويدعو إلى إختراق الحجب. وكان الغالب عليه «الشوق» إلى حضرة القدس، يذهب به مذهب «ابن الفارض»، ويستحسن كلامه لا سيما تائيته الكبرى فإنها كانت هجيره[65].

ومن شأن هذه الإهتمامات الصوفية المشتركة، أن تدفع بالشيخ الهبطي إلى الإنحياز إلى الشيخ أحمد بن يوسف بالقلب والقالب، وأن يعمد إلى الوقوف على اسهامه في مضمار المعرفة الصوفية بوجه الخصوص.

ومن بين المباحث المعرفية التي شغلت بال أهل الطريق بالمغرب، وكثر سؤال المشايخ عنها طوال العصر السعدي، هي تعريف ذات الله هل هي حسية أو معنوية ؟ وقد أجاب على هذا السؤال الشيخ أحمد بن يوسف[66]، كما حرر الإمام الحسن اليوسي جوابين في موضوعه[67].

---

(65) يعد ابن الفارض من الصوفية المختلف في شأنهم، وهو أشعر الصوفية، وقد لقب «بسلطان العاشقين». وهو عمر بن علي المشهور بابن الفارض، حموي الأصل مصري المولد والدار والوفاة (576–632هـ/1181–1235م). له قصائد عديدة مجموعة في ديوان مطبوع. والتائية الكبرى هي قصيدة «نظم السلوك»، وتقع في 760 بيتا. للوقوف على ترجمته، وتراثه، والمونوغرافيات المؤلفة فيه، انظر :
خ. الزركلي، **الأعلام**، الجزء الخامس، صص. 216–217.

R. A. Nicholson, J. Perderson, «Ibn al-Fârid», q.v, **Encyclopédie de l'Islam**, nouvelle .édition, t. 3, pp. 786-787.

(66) **«بعض كلام الشيخ أحمد بن يوسف»** مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، عدده 1019، و1ظ، و2و؛ م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(67) ح. اليوسي، **نوازل في مواضيع شتى**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، عدده 302ق، الجواب الأول، صص. 199–202، والجواب الثاني، صص. 234–236. والجوابان نشرتهما فاطمة خليل القبلي، **«رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي»**، الجزء الثاني، صص. 477–483.
وقد كتب اليوسي في ديباجة الجواب الأول : «هذا سؤال شيطاني أوحى الشيطان لأوليائه ليجادلوا به، وليصدهم عن ذكر الله، ويشغلهم بالفضول، ويوقعهم في الجسارة على الجانب العظيم، وسوء الأدب مع الله الكريم، والخوض فيما لا ينبغي لهم أن يخوضوا فيه... =

وكان الشيخ عبد الله الهبطي يجيب على سؤال تلامذته في هذا الموضوع بقول الشيخ أحمد بن يوسف بأن ذات الله حسية لا تدرك. ويؤكد لهم بأنه جواب لم يسبق بمثله، وفيه دليل على قوة معرفته بالله تعالى[68].

وفي الوقت الذي كانت فيه زاوية الهبطي، في مدشر معاتب بالجبل الأشهب، تستشهد بأقوال الشيخ أحمد بن يوسف في مباحث التوحيد. وكانت الزاوية الياصلوتية، الواقعة بدشرة بني دركول من فرقة أولاد قاسم الزرواليين، تحمل بزعامة شيخها عبد الوارث على الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا. كان مدشر تازغدرة القريب منها، والواقع في فرقة بني إبراهيم من نفس القبيلة الزروالية، يحتضن المعهد الذي أسسه الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحاج الشطيبي، الذي يعد أحد أفراد الطبقة الأولى في الطريقة الراشدية.

وعلى الرغم من أن شيخ تازغدرة ينتمي إلى الراشدية بالسند فقط، ويأخذ بنحلة الطريقة الزروقية الأم، فإن مجرد انتسابه إلى الشيخ أحمد بن يوسف جعله يصاب من شرر الهجمة المستعرة ضد شيخه ومذهبه وأتباعه بالمغرب :

راشدي مهمش : أبو عبد الله محمد الحاج الشطيبي (882- 963هـ/ 1476-1556م)[69].

لم يميز معارضو الطريقة الراشدية بالمغرب بين أعلام الطبقة الأولى من مشايخها به، ولم يفرقوا بين من حرص منهم على تأسيس طريق تخصه، ومن سار على سنن

= وإني والله لو علمت أنه ينقطع هذا السؤال بالإمساك عنه، لقطعت هذه البطاقة ولم أكتب عليها حرفا واحدا. ولكنه شاع في ألسنة الطلبة الخائضة في أودية الأوهام، الباحثين على حتفهم بظلفهم، حتى يقع بهم العشاء على سرحان. نسأل الله تعلى العصمة، والوقاية من كل وصمة. فلابد إذن من التعرض له لئلا يزداد الفساد...»، **الجواب المخطوط**، صص. 199-200؛ **الجواب المنشور**، صص. 478-479.

(68) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125. وللراغب في الوقوف على شرح عبارة الشيخ أحمد بن يوسف أن يرجع إلى الأجوبة الثلاثة المذكورة.

(69) ترجم له : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 16-17 و125 ؛ م. م. الفاسي، **تحفة**، ص. 69 ؛ م. ب. الفاسي، **قبيلة بني زروال**، صص. 64-65 ؛ س. أعراب، ترجمة مطولة للشيخ الشطيبي، صحيفة **الميثاق**، التي تصدر بطنجة، الأعداد 42، 43، 44 ؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**. وقد أشار هذا الكتاب الأخير، بالإضافة إلى ترجمة الشيخ الشطيبي، إلى معظم تراثه الفكري، ووصف المخطوطات التي تحويه، وعين الخزائن المحفوظ بها هذا التراث في الداخل والخارج. وهو مصدرنا الأساسي في الإحالات والهوامش التالية والمتعلقة بهذا التراث. وقد آثرنا إغفال الإشارة إلى صفحات هذا المرجع لكثرتها، وعلى الراغب في الوقوف عليها أن يراجع الأطروحة المعتمدة.

الشيخ أحمد زروق، ومن عمل على نشر مذهب الشيخ أحمد بن يوسف. وقد تم النظر إلى زعماء الإتجاهات الرئيسية في الطريقة الراشدية بالمغرب، من خلال صورة «البدعة» المرسومة لشيخهم ومذهبه، فلبثوا مرهقين تحت ضغطة معاصريهم من الأمراء والفقهاء والصوفية، أواخر أيام الوطاسيين وصدر دولة السعديين.

وقد كانت لهذه الضغطة عواقب وخيمة على مصائر هؤلاء المشايخ، وخلفت آثارا عميقة في سيرهم، ومكنتنا من صور مناقضة تماما لما شاع بكتابات القرن العاشر فما بعده، من فرط تشوف أهله إلى رجال التصوف، وعدم تحوطهم في الإعتقاد في صلاحهم، ومسارعتهم إلى المحبة فيهم : فأهل زرهون، وبخاصة سكان قلعة بني منصور، كادوا للشيخ عبد الله الخياط في بداية أمره كيدا. وكانوا إذا حلت الصلاة يذهبون إلى العين التي يتوضأ منها، ويضعون فيها النجاسة. وكان للشيخ بقر يستعين به على القيام بوظائف زاويته، فذهب صغار أولاد القلعة المذكورة وقطعوا ألسنته.

وهذه بعض صور الإضطهاد الذي عانى منه مشايخ الراشدية الأوائل بالمغرب، وهو وإن كان من فعل العوام وضعفة العقول، فلا شك وأن وراءه تحريض الخواص وأرباب الفهوم ودعوتهم إلى التضييق على أتباع الشيخ أحمد بن يوسف، وتسويغهم لكل ضروب العسف والتنكيل التي تلحقهم. ولم يسلم الشيخ عبد الله الخياط من كيد الكائدين، إلى أن جاءت نهايته على أيديهم، وتوفى مسموما عام 939هـ/32-1533م.

وقد سار الشطيبي على سنن أحمد زروق، ولم يؤسس طريقة أو أقام زاوية، وانصرف إلى القيام بوظيفتي الإمامة والتدريس بمعهده بجامع مدشر تازغدرة. واقتصاره على هاتين الوظيفتين قد جنبه كيد العامة وصرف عنه شرورهم وإذايتهم، لكنه لم يكف عنه كيد الخاصة من الأقران والأكفاء، والذين سلكوا في محاربته طرائق قددا.

وأول أشكال هذه المحاربة نلمسها حينما نحاول كتابة سيرة الشيخ الشطيبي، إذ تظل جملة وافرة من الأسئلة المتعلقة بها دونما إجابة. وليت شيخ تازغدرة كان من زمرة فقهاء وفقراء البوادي المحليين القليلي الخطورة والشأن، حتى تظل جوانب متعددة من سيرته هملا. لكن شؤم الإنتساب إلى الراشدية قد أدركه، فقوبل بالإهمال والإعراض، ولولا التراث الوفير الذي خلفه والشهرة التي حصلت لبعض الآخذين عنه، لعفا الزمان على ذكره وأصبح نسيا منسيا.

وسنجمع، فيما يلي، ما تفرق من فصول سيرة الشيخ الشطيبي، من خلال المصادر والدراسات المتوفرة، بقصد تركيب وتقديم ترجمة مفصلة له، مدركين بأن سيرته الحقيقية لن تكتب إلا بعد تناول تراثه وتجميعه وتحقيقه ودراسته :

هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن حسن بن حيون الصقلي الأندلسي البرجي المعروف بالحاج الشطيبي بالتصغير. ينتسب إلى احدى الأسر الأندلسية التي هاجرت إلى المغرب، وهي عائلة البرجيين، وأصلهم من غرناطة، انتقلوا إلى شمال المغرب، على عهد السلطان أبي عنان المريني، وكان بيتهم بيت علم وثروة وصلاح.

ولا نعلم منطلق رحلة الشطيبي إلى المشرق، ولا البلاد المشرقية التي جال وطاف واستقر بها عدا دمشق. ولا نعرف من شيوخه المشارقة من الفقهاء والصوفية، ولا نظرائهم المغاربة سوى الشيخ أحمد بن يوسف، كما لا نعلم دوافع ودواعي إلقائه عصا التسيار بمدشر تازغدرة بعد دخوله إلى المغرب، واختياره لهذا المدشر الجبلي مسكنا ودارا، وانقطاعه به إلى أن وافته المنية.

وقد تعددت مواهب الشيخ الشطيبي، وتنوعت أنشطته. فبعد مرحلة الرحلة والتطواف، التي سبقت استقراره بقبيلة بني زروال، قسم أيامه بين التدريس والتأليف ونساخة الكتب والإشتغال بالفلاحة والصيد.

ولم يصل الشيخ الشطيبي حبله بأحد من الحكام الوطاسيين، ولم يجب على الدعوات التي وجهها إليه السلطان محمد الشيخ المهدي في شأن زيارة بلاطه. وتعفف في رزقه عن كل الخطط الرسمية، وكان ينزل إلى الأسواق وللحقول ليشتغل بما كان يشتغل به عوام الناس.

وكان الشيخ الشطيبي قوي البنية، قوي الإيمان، يقوم كل يوم بواجباته في جامع تازغدرة إماما ومدرسا، ويخرج للحقل لفلح الأرض وغرسها وسقي الأشجار وتعهدها، فإذا آوى إلى بيته ليلا أقبل على الكتابة تأليفا أو نسخا لأمهات الكتب[70]. وقد ألف في كثير من الفنون : في علوم القرآن والتصوف والتاريخ والنوازل

(70) مما يذكر في هذا الصدد، أنه انتسخ كتاب «**نزهة الناظرين وتحفة القاصرين في شرح منازل السائرين**» لأبي عبد الله المقدسي، مع المقابلة على كثير من نسخه، وكتابة تعاليق عليه، في مدة لا تتجاوز اثنين وأربعين يوما.

والفلك والفلاحة والكيمياء والخط وغيرها. وهذه قائمة تآليفه التي وصلتنا، ومعظمها لا زال مخطوطا :

1 ـ «**اللباب في مشكلات الكتاب**»، في مشكلات القرآن[71].

2 ـ «**الحديقة المستقلة في فتاوى علماء الأمة**»، جمع فيه فتاوىٰ المتأخرين من فقهاء الأندلس[72].

3 ـ «**فتح الباب الملتزم الجامع لبعض معاني كتاب الحكم**»، شرح فيه حكم ابن عطاء الله الإسكندري[73].

4 ـ «**مفتاح الجنة المتوقف على الكتاب والسنة**»، كتاب في الأدعية والأوراد[74].

5 ـ «**الإشارات السنية إلى بعض معاني المباحث الأصلية**»، شرح لقصيدة «**المباحث الأصلية عن جملة الطريقة الصوفية**» لِابن البناء السرقسطي[75].

6 ـ «**الجمان في أخبار الزمان**»، في التاريخ. مقسم إلى ثلاثة فصول : الأول، من مبدإ الخليقة إلى ظهور النبي ﷺ.

الثاني، من مولد النبي ﷺ إلى وفاته.

الثالث، ويتضمن تاريخ الخلفاء الراشدين، ثم بني أمية وبني العباس حتى خلافة المستكفي، يتلو ذلك موجز في فتح مصر في خلافة عمر، ثم فتح الأندلس وموجز في تاريخها، ثم عرض سريع لتاريخ دولة الموحدين حتى الخليفة يعقوب المنصور، ويختم بذكر علامات الساعة وانقراض الدنيا[76].

---

(71) مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، عدده 1779.

(72) مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، عدده 3976.

(73) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، عدده 1777د و2627ك.

(74) مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، عدده 5626 و5908.

(75) مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، عدده 1925 و5610.

(76) مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، عدده 523، 1238، 1559، 1809، 2095، 2962، 3014، 3298، 3299، 3672، 7495، 8605.

وينسب هذا التأليف خطأً إلى أبي العباس أحمد المقري (ت 1041هـ/ 1632م)، وذلك في النسخة المحفوظة منه بدار الكتب المصرية رقم 1599، ونسخة خزانة كوبنهاجن الملكية رقم 126، وهو ما أخذ به كارل بروكلمان في كتابه **تاريخ الأدب العربي** وغيره من الباحثين. =

7 ـ «**مختصر الجمان**»[77].

8 ـ «**نبذة فلكية لطالب الإختبارات النجومية**»، في علم الفلك[78].

9 ـ «**صنعة الفلاحة**»، رسالة رتبها على ثمانية أبواب، واعتمد فيها على ما تقرر في كتب علماء الفلاحة الأندلسيين أمثال ابن ليون وابن بصال وابن وافد، كما اعتمد على تجاربه الشخصية مبينا ما يلائم طبيعة البلاد المغربية بصفة خاصة.[79].

وقد ضاع العديد من مؤلفات الشيخ الشطيبي ولم يصلنا. وبعض هذه التآليف الضائعة في الأدب كـ«**تخميس بردة شرف الدين البوصيري**» و«**تعليقـ**»ـه عليها[80]، وبعضها في الكيمياء والخط[81].

وبالإضافة إلى التأليف، فقد عكف الشيخ الشطيبي على تدريس العلوم الشرعية، بمعهد تازغدرة، وبخاصة التفسير والحديث، وكانت له فيهما رواية عالية.

وأشهر أتباع الشيخ الشطيبي وتلامذته هم :

ـ أبو علي منصور البجائي. روى ابن عسكر بواسطته عن شيخه الشطيبي، وحلاه بتلميذه الكبير[82].

وقد ترجم كتاب **الجمان** إلى اللغة الفرنسية بعناية المستشرق Sylvestre De Sacy ونشر في باريس.
انظر : ع. عنان، **فهارس الخزانة الملكية**، صص. 129–131؛ س. أعراب، «حول تأليف كتاب الجمان في مختصر أخبار الزمان»، تأليف أبي عبد الله الشطيبي، مجلة **دعوة الحق**، العدد الأول، السنة التاسعة 1385هـ/1965م، صص. 83–84.

(77) مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، عدده 809 ؛ المكتبة الأحمدية بتونس، رقم 4821، و6560 ؛ المكتبة الوطنية بباريس، رقم 1595.

(78) مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس (مكتبة ح. ح عبد الوهاب)، رقم 26.

(79) مخطوط بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ضمن مجموع عدده 225 مكل، صص. 1–26.
وقد عنونه واضع فهرس مخطوطات هذه الخزانة كتاب **مختصر صناعة الفلاحة** لابن ليون، انظر : «مخطوطات كلية الآداب والعلوم الإنسانية»، الرباط، 1980، ص. 110.
وللراغب في الوقوف على ملخص لهذا التأليف أن يرجع إلى :
س. أعراب، «نظرة في كتاب صنعة الفلاحة لأبي عبد الله الشطيبي»، مجلة **دعوة الحق** العدد الأول، السنة الثالثة عشرة 1389هـ/ 1969م، صص. 121–123.

(80) س. أعراب، **حول تأليف كتاب الجمان**، ص. 83.

(81) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 16.

(82) **المصدر نفسه**، ص. 17 و18 ؛ م. م. الفاسي، **تحفة**، ص. 72.

ـ أبو حفص عمر الورياجلي[83].

ـ عبد الله بن سعيد المناني الحاحي (ت 1012هـ/1603م). مؤسس زاوية «تافيلالت» في زداغة، خلال منتصف القرن 10هـ/16م. وقد انقطع مثل شيخه للتدريس والتأليف ونساخة الكتب[84].

ـ أبو النعيم رضوان بن عبد الله الجنوي (ت 991هـ/1583م). شيخ المحدثين والصوفية بفاس، برز في الحديث والفقه، واشتهر بالورع والصلاح حتى كثر أتباعه، وألفت الكتب في مناقبه. كان أبوه مسيحيا وأمه يهودية أسلما، لذلك لم يتول أي منصب شرعي، وكان رزقه مثل شيخه الشطيبي من التدريس ونسخ الكتب[85].

أما عن الجانب الروحي من شخصية الشيخ الشطيبي، فقد كان من صنف المدركين للغيب من البشر بالرؤيا والموهبة، في النوم واليقظة. ولكثرة مشاهدته للنبي ﷺ قال «من زعم أن محمدا ﷺ قد مات فقد كفر»[86].

وعلى الرغم أن قولة الشيخ الشطيبي هاته لها وجوه واحتمالات وتأويلات، فإن الفقهاء قد بادروا بالإنكار عليه، وكان أكثرهم إنكارا عليه أبو حفص عمر بن عيسى بن عبد الوهاب الشريف العلمي (ت، بعد 956هـ/1549م). وقد اشتهر هذا الفقيه الصوفي بمناظرته مع الشطيبي في موضوع هذه القولة، وكتب إليه وهو يقول «من زعم أن محمدا ﷺ لم يمت فقد كفر».

وحاول الشطيبي تبرير نظريته بتأويل معنى الموت الذي يقصد، وبما رآه منصوصا في أحد كتب خزانة جامع دمشق. ولم يزدد عمر بن عيسى العلمي إلا إلحاحا في الإنكار عليه، فسكت عنه الشطيبي ولم يجبه بشيء[87].

(83) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 17.
(84) م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 559–561.
(85) **المرجع نفسه**، ص. 145، 274، 359.
(86) م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 16–17.
(87) م. ابن عسكر، **نفسه**، ص. 17؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 463؛ م. المنوني، **ملامح من تطور المغرب العربي**، ص. 104، هـ 90.

والثابت أن الحاج الشطيبي قد تعرض لحملة إنكار شديدة من طرف الفقهاء، وعلى رأسهم العلمي المذكور الذي «كفره». وسواء تمحور الخلاف بين شيخ تازغدرة ومعاصريه حول القضية التي أثارتها قولته المذكورة، أو اتصل بأمور أخرى مسكوت عنها، فالمهم أن الجانب الصوفي من شخصيته كان هو هدف المنكرين والمعترضين، وهو جانب لم ينظر إليه من زاوية المواهب الفردية لصاحبه فحسب، بل ومن زاوية انتسابه إلى الطريقة الراشدية بالدرجة الأولى.

وسواء أرسل الشيخ الشطيبي قولته تلك أو لم يرسلها، فقد كان في نظر معاصريه أحد زعماء الراشدية، الذين أجمعت غالبية مشايخ الفقه والتصوف المغاربة على القول بالحذر منهم، واتقاء صحبتهم، والعمل على مكافحتهم. ولا أدل على النفرة الحاصلة بين الشيخ الشطيبي وخاصة وقته، من انقطاعه عن الناس بمدشر تازغدرة الجبلي، وزهده في الدنيا[88]، ويذكر لنا هذا الشيخ، في نظمه في التعريف بزمانه وأهله، سبب هذا الإنقطاع وعلة هذا الزهد، واللذين يرجعان إلى فساد الزمان، وفشو الحرام، وتراخص العلماء وتعاميهم عن الشبهات، وضياع الدين[89].

ولا شك أن هذه اللوحة القاتمة تؤرخ لحلقة من حلقات فساد العلاقة بين مشايخ الفقه والتصوف المغاربة وشيخ من مشايخ الراشدية به.

ولم تقتصر عواقب المعارضة التي واجهت الشيخ الشطيبي على التقليل من شأنه في مضمار الطريقة، بل تعدت ذلك إلى التهوين من إسهامه في المجال الفكري. وحينما نهتدي بدليل مؤرخ المغرب الأقصى، لنقف على ثمرات هذا العالم ذي التآليف العديدة المفيدة، لا نعثر إلا على كتاب «**الجمان**» به. وليت الإجحاف الذي لحق بالشطيبي في الدليل، وقف عند حد الإقتصار على ذكر تأليف واحد له، بل تجاوزه إلى التعليق عليه بأنه «كتاب خال من الفائدة على كبر جرمه»[90].

فكيف أصدر ابن سودة حكمه هذا، الذي ينبو عن الموقف التقليدي من تآليف السلف، والمتسم بالميل إلى الإطراء والتقريظ، والنكوب عن التجريح والنقد ؟

---

(88) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 16.

(89) انظر هذه القصيدة تامة عند : م. ب. الفاسي، **قبيلة بني زروال**، ص. 64.

(90) ع. بن سودة، **دليل**، الجزء الأول، ص. 157.

إن هذا الحكم المتأخر لا شك في صدوره عن أفكار مسبقة عن صاحب التأليف، وهي أفكار لا تنصفه، وفيه نوع من الإستمرارية في موقف العلماء المغاربة من النتاج الفكري لأعلام الراشدية، وذلك من القرن العاشر الهجري إلى زمان قريب منا.

وعلى أية حال، فإن السلف قد أولوا كتاب «**الجمان**» ما يستحقه من عناية، لا لكبر جرمه فحسب، ولكن لطموح وضخامة المشروع التاريخي الذي أنجزه صاحبه. ولا أدل على التحقق من فائدته من كثرة استنساخه، ووفرة نسخه التي سارت بها الركبان شرقا وغربا.

ومع انتصاف القرن 10هـ/16م، سيبدأ مشايخ الراشدية الأوائل، ومعاصروهم من الأنصار والخصوم، في الإختفاء الواحد تلو الآخر. فالشيخان الشطيبي والهبطي سيقضيان نحبهما في عام واحد (963هـ/1556م)، وسيلحق بهما الشيخ الياصلوتي في نهاية نفس العقد (971هـ/63-1564م).

وستدخل الطريقة الراشدية بالمغرب مرحلة تحولية من تاريخها، بفعل العوامل الثلاثة التالية :

الأول، نحو الجيل الراشدي الثاني إلى الذوبان في واقع الحياة الصوفية السائدة بالبلاد. ومشايخ الطبقة الثانية في الراشدية، من أتباع الطريقة الخياطية، يمثلون هذا الإتجاه. وهذا سيؤدي إلى تبديد النفرة التي باعدت بين سلفهم ومعاصريهم من الفقهاء والصوفية، وسيحظون بالقبول، وتصبح زواياهم وطوائفهم جزء لا يتجزأ من النسيج العام للشبكة الصوفية التي تغطي البلاد.

الثاني، اضطلاع مثقفي هذا الجيل بالدفاع عن الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا، وسعيهم إلى فتح الحوار مع خصومهم، والتباحث معهم في مذهب الشيخ أحمد بن يوسف، والإجتهاد في تأويله وفق المنظور الأقرب إلى السنة.

وإذا كان الصباغ زعيم الخطة الجديدة بالمغرب الأوسط بوجه عام، وإقليم بني راشد بوجه خاص. وكان «**البستان**» وثيقة هذه الخطة (ألف ما بين 954-962هـ/1545-1555م). فإن أحد أعلام الراشدية بالمغرب الأوسط سينتقل إلى المغرب الأقصى في ركاب العلماء التلمسانيين الوافدين إليه في صدر الدولة السعدية،

ونعني به الشيخ أبا عبد الله محمداً بن عبد الرحمن بن جلال المغراوي، الذي سيلعب دورا قريبا من دور الصباغ في الدفاع عن الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا، ولكن هذه المرة بالمغرب الأقصى بوجه عام وحاضرة فاس بوجه خاص.

وقد تهيأ لِابن جلال عامل حاسم، ساعده على الفلاح والتوفيق في مهمته، وأعوز الصباغَ لعدم توفره في الساحة التي دافع بها عن شيخه ومذهبه وإخوانه، وهو :

الثالث، وقوامه التحولات التي عرفتها الحياة الفكرية بالمغرب على عهد السعديين، حيث استفاقت من غفوتها، ونهضت من عثرتها. ونشطت العقول من عقالها، وأدركت بسطة في علوم الظاهر والباطن، وثقافة شاملة في مجال الفقه والتصوف، وهي بضاعة لا غنى عنها للتناظر والتباحث في مثل المذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف، والوقوف على مراميه البعيدة، والعلم بأصوله ومشاربه الفكرية.

وينبغي أن نضع وفادة الشيخ ابن جلال على فاس في إطار هذه المتغيرات، وألا نشتط ونقارن هكذا بين حال ابن جلال ـ الذي لاقى كل العناية من السلطان محمد الشيخ المهدي وخليفته عبد الله الغالب، ووجد رحابة الصدر من خاصة الحضرة الفاسية من الفقهاء والصوفية ـ وأحوال سلفه من مشايخ الراشدية الأوائل الذي عاشوا بالمغرب خلال النصف الأول من القرن 10هـ/16م، وننظر إليها على أنها من باب المفارقات[91].

راشدي عميد: أبو عبد الله محمد بن جلال التلمساني (908-981هـ/ 1501-1574م)[92].

يتصل سياق وفادة الشيخ ابن جلال على فاس بالتنافس السعدي ـ العثماني على حاضرة بني زيان. وقد تمت هذه الوفادة في صدر أيام السلطان محمد الشيخ

(91) قام Berque بهذه المقارنة، وبرر التناقض الذي خلص إليه بأن الإنتساب إلى الشيخ أحمد بن يوسف لم يكن يعرض صاحبه دائما للشبهة. انظر : J. Berque, **Un maître**, p. 100, n. 1.

(92) ترجم له : م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 123، وكذلك 120، 130؛ أ. المنجور، **فهرس**، تحقيق محمد حجي، الرباط 1976، ص. 78؛ أ. بن القاضي، **درة الحجال**، الجزء الثاني، ترجمة رقم 663، ص. 214؛ **جذوة الإقتباس**، الجزء الأول، ص. 325؛ م. الحفناوي، **تعريف الخلف**، الجزء الثاني، صص. 413-415.

المهدي، وبالضبط عام 958هـ/1550م، بعد نهوض ماهد دولة السعديين إلى تلمسان واستيلائه عليها عام 957هـ/1549م)[93].

وإذا كان سبب هجرات العلماء التلمسانيين إلى المغرب دخولهم في الصراع الدائر حول الحاضرة الزيانية، التي ظل ينافس فيها أمراءها الإسبانيون فالأتراك ثم السعديون، وتشايعهم على موالاة الأتراك. فإن الشيخ ابن جلال لا بد وأن يكون من كبار المشايعين لهم، للعلاقة الحسنة التي نظمت بين عروج ماهد سلطتهم بالمغرب الأوسط والشيخ أحمد بن يوسف، والتي استمرت من بعدهما بين الحكام الأتراك والمتصدرين لمشيخة زاوية مليانة بصفة خاصة وإخوان الطريقة الراشدية بصفة عامة.

وخروج الشيخ ابن جلال الراشدي من تلمسان بعد سقوطها في يد السعديين خصوم الأتراك، يدفعنا إلى التساؤل حول ما إذا كان هذا الخروج اختياريا أم قسريا ؟ وإذا ماكانت العناية الفائقة التي لقيها من المخزن السعدي مجرد تعويض وتسلية له عما لحقه من مشقة النفي والترحيل والإغتراب ؟ وإذا ما كان مكوثه النهائي بفاس بمحض إرادته أم كان فيه اضطرار؟[94]

وعلى العموم، فإن العلماء التلمسانيين المهاجرين قد حظوا برعاية وعناية السلطانين محمد الشيخ المهدي وعبد الله الغالب، اللذين وصلا كلا منهم على قدر حاله، وهيآ لهم ظروف العيش والإستقرار بحاضرة فاس، ووهبا لهم الإقامات الجليلة والرواتب العالية، وولياهم المناصب الرفيعة، ووصيا بهم خاصة حاضرتهم[95].

وكانت حظوة الشيخ ابن جلال عند السعديين كبيرة، فولوه خطط الفتيا والإمامة والخطابة والتدريس بالقرويين، وهي أرفع المناصب بالحاضرة الفاسية بوجه خاص، والمغرب السعدي بوجه عام، والتي تكفل رخاء العيش وتوفر سعة الرزق.

(93) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 123 ؛ م. الحفناوي، **تعريف الخلف**، ص. 414.
ووفادة الشيخ ابن جلال على فاس سابقة لهجرة العلماء التلمسانيين الكبرى أيام السلطان محمد الشيخ المهدي، وبالضبط عام 961هـ/1554م، وللهجرة الثانية التي تمت على عهد عبد الله الغالب عام 968هـ/ 1562م. انظر : م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 355 ؛ م. المنوني، **ملامح من تطور المغرب العربي**، ص. 83.

(94) هاجر الشيخ أبو العباس أحمد بن أحمد العبادي (ت 985هـ/1577م) إلى فاس عام 961هـ/ 1554م. وكان من العلماء المعارضين للوجود التركي بتلمسان. وعاش مدة بفاس ثم انتقل إلى مراكش. ولم يلبث أن عاد إلى تلمسان، واستقر أخيرا بمليانة. م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 118.

(95) انظر عناية السلطان عبد الله الغالب بالعبادي المذكور، والذي وصى به قائلا : «لا تسووه بأحد من الفقهاء وغيرهم، فإن همته كبيرة»، (**المصدر نفسه، والصفحة نفسها**).

ومن الحق أن العامل السياسي لا يفسر لوحده حظوة الوفد التلمساني بوجه عام، والشيخ ابن جلال بوجه خاص، إذ كان العلماء المهاجرون على شيء من التقدم على نظرائهم من علماء فاس في عدد من العلوم. وقد اختص الشيخ ابن جلال بنوع من الاِمتياز في علم الكلام، مع تضلعه في الفقه والحديث والتفسير والمنطق والبيان وغير ذلك، وزاد على هذه المواهب العلمية بخصاله الكريمة التي افتتن بها معاصروه من المشايخ والطلبة، بسمته الحسن وتؤدته وسكينته، ووقاره وحفظ مهجته، وهمته وسخائه. وهذه هي الأسباب السياسية والعلمية والخلقية التي مهدت الساحة العلمية والاِجتماعية للشيخ ابن جلال غداة قدمته على فاس.

والشيخ ابن جلال، مثله مثل بقية مشايخ القرن العاشر، جمع بين الفقه والتصوف[96]. وحينما نبحث في الجانب الصوفي من شخصيته، نجده قد رآى النور هو والطريقة الراشدية في وقت واحد في مطلع القرن 10هـ/16م، وازداد في بيت أحد كبار الفقراء والأصحاب والملازمين للشيخ أحمد بن يوسف، وهو والده الشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن بن جلال. وقد سبقت محبة الشيخ الراشدي في قلبه، وهو لا يزال طفلا، وكان يصحب والده في زياراته المتكررة إليه، والتي أثرت كثيرا فيه، فضلا عن البيئة الصوفية التي نشأ فيها، فاتجهت نظرته للحياة إلى الجانب الروحي، وكان اتجاهه إلى التصوف هو الغالب عليه في صباه وشبابه. وقد توجت هذه المرحلة الأولى من حياته بالأخذ عن الشيخ أحمد بن يوسف والاِنتساب إليه.

ورغم تقارب مكانة كل من ابن جلال والصباغ مؤلف **البستان** في الطريقة الراشدية، فإننا نلاحظ عندما نوازن بينهما رجحان كفة ابن جلال في هذا الصدد : فالصباغ لم ير الشيخ أحمد بن يوسف، الذي توفي وهو لا يزال طفلا في الثامنة من عمره (ولد حوالي 923هـ/1517م)، في حين أن ابن جلال رآه وأخذ عنه وانتسب إليه وكان يبلغ من العمر ثلاث وعشرين سنة يوم وفاة شيخ الطريقة الراشدي (عام 931هـ/1524م).

(96) للوقوف على مشايخه من الفقهاء والصوفية، انظر : م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 130، 133 ؛ أ. المنجور، **فهرس**، ص. 78 ؛ م. الحفناوي، **تعريف الخلف**، ص. 414.

وإذا كان والدا كل من ابن جلال والصباغ يعدان من كبار صحب الشيخ أحمد بن يوسف، فإن عبد الرحمن بن جلال يفضل عن محمد بن معزة بذكره ضمن أعلام الطبقة الأولى في الراشدية والثانية في الزروقية، وذلك في كتب الطبقات[97].

وإذا كان ابن جلال قد قضى أكثر من نصف عمره بحاضرة تلمسان مسقط رأسه وداره، بعيدا عن إقليم بني راشد، الموطن الأصلي للطريقة الراشدية ومسرح أهم أحداث تاريخها خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، فإن صلات بيته بالزوايا الراشدية الأولى التي نشأت بهذا الوطن لم تنقطع في حياة والده وشيخه أحمد بن يوسف. ولا شك أن صلات الشيخ ابن جلال قد استمرت خلال الربع الثاني من المائة العاشرة الهجرية، مع هذه الزوايا والزاوية الراشدية الرئيسية بمليانة، باعتباره من كبار أعلام الطريقة الراشدية، ومن أبرز شخصياتها العلمية.

وعندما وفد الشيخ ابن جلال على فاس كان يبلغ من العمر خمسين عاما، وخلال ما يزيد عن العشرين عاما، التي قضاها بها، ستعترف له الحاضرة السعدية بالرئاسة العلمية، وبعمادة علمائها ومشيخة الجماعة بها. وقد تنافس معاصروه في علومه والاقتباس من فهومه، وتكفي الإشارة إلى تلميذه إمام وعالم فاس الكبير أحمد بن علي المنجور المكناسي (ت 995هـ/1587م)[98]. وقد طالت رئاسة ابن جلال بفاس حتى أثقله الهرم.

فماذا عن الأدوار التي لعبها الشيخ ابن جلال في تاريخ التصوف المغربي بوجه عام، وتاريخ الطريقة الراشدية بالمغرب الأقصى بوجه خاص، خلال المدة الأخيرة من حياته، التي قضاها بفاس ؟

لم يستقر أحد من مشايخ الراشدية بفاس سوى الشيخ ابن جلال. وهو لم يؤسس زاوية بها قطعا، لكن هذا لم يمنع من انتساب عدد من أعلام التصوف المغربي إليه وأخذهم عنه، وعلى رأسهم الشيخ أبو المحاسن يوسف الفاسي (ت1013هـ/ 1605م)، مؤسس الزاوية الفاسية، والشيخ أبو النعيم رضوان الجنوي (ت 991هـ/1583م) تلميذ الشيخ الشطيبي أيضا[99].

(97) م. م. الفاسي، **تحفة**، ص. 68. وما دام **البستان** عبارة عن تاريخ محلي للطريقة الراشدية بوطنها الأصلي بني راشد، فإن ذكر بيت ابن جلال لم يأت به.

(98) ترجم له : م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 59 ؛ أ. المنجور، **فهرس**.

(99) ذكر ابن عسكر أنه لقي الشيخ ابن جلال في سنين متعددة، وفاوضهُ في مسائل كثيرة. وإذا كان الشيخ =

وعلى الرغم من أن استقرار ابن جلال بفاس قد زامن المرحلة التحولية من تاريخ الطريقة الراشدية بالمغرب، والتي انتهت باندماج جل الطوائف والزوايا الراشدية في الحياة الصوفية العامة بالبلاد، فإن مشكل الطريقة الراشدية بصفة عامة، والطائفة اليوسفية بصفة خاصة، لم يفقد شيئا من حيويته. وقد بلغ هذا المشكل ذروته، خلال فترة وجود الشيخ ابن جلال بفاس بالذات، وبالضبط أيام السلطان عبد الله الغالب (956-982هـ/1557-1574م)، وشكل أحد أحداث حكمه البارزة، وإحدى القضايا الرئيسية التي شغلت بال فقهاء فاس على هذا العهد. وقد انتهى هذا المشكل بتوجيه المخزن السعدي ضربة قاسية إلى «اليوسفية» أتباع الشيخ بن يوسف[100].

وقد لعب فقهاء فاس دورا بالغ الخطورة في هذه القضية، فهم الذين أشاروا على السلطان عبد الله الغالب بحسم مادة هذه الطائفة، ولا شك أن هذه الإشارة قد تضمنتها فتاوى أصدروها في هذا الموضوع.

والشيخ ابن جلال متقلد الفتيا بالحاضرة السعدية، وأحد الفقهاء المقربين إلى السلطان عبد الله الغالب، لا بد وأنه قد أدلى بدلوه في نكبة الطائفة «اليوسفية»، التي تؤرخ لنهاية مرحلة كاملة من تاريخ الطريقة الراشدية بالمغرب : فالحرب الضروس التي شنت ضد هذه الطريقة، خلال النصف الأول من القرن 10هـ/16م، قد حطت أوزارها، وتلاشت جلبتها. وانتهت علاقة التمايز التي نظمت بين غالبية مشايخها ومعاصريهم من أهل الفقه والفقر إلى التمازج، وخرجت جل طوائفها وزواياها عن طوق المعارضة والمكافحة، باستثناء الطائفة «اليوسفية»، التي لبث أشياخها وأتباعها مرهقين تحت ضغطة المخزن السعدي سلاطينه وفقهائه، «لغلوها» في محبة الشيخ أحمد بن يوسف ونسبته إلى «النبوة»[101]. وهذه مرحلة أولى من مراحل تطور الطائفة «اليوسفية».

= الهبطي قد ناصر الشيخ أحمد بن يوسف، فإن الشيخ ابن جلال مفتي فاس، حينما سئل عن معنى كلمة الإخلاص، أجاب بموافقة الشيخ الهبطي، وقال كلام اليسيتني في المسألة كلام لا يعقل. وتكرر جوابه في المسألة. انظر : م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 123 ؛ ع. العافية، **حول النفي في كلمة الإخلاص**، ص. 66.

(100) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(101) **المصدر نفسه، والصفحة نفسها.**

وهكذا أصبحت وضعية الطريقة الراشدية بالمغرب، ابتداء من انتصاف القرن 10هـ/16م، مشابهة لوضعيتها في وطنها الأصلي، في حياة مؤسسها ومن بعده، والمتسمة بوجود تيارين : تيار يروم الاندماج والذوبان في الحياة الصوفية العامة بالبلاد، وتيار منبوذ ومتهم «بالغلو».

فلا يستبعد أن يكون ابن جلال قد قام، خلال هذه المرحلة التحولية من تاريخ الطريقة الراشدية بالمغرب، بدور مماثل لدور الصباغ : ويكون قد دافع عن الشيخ أحمد بن يوسف، وبحث عن التأويلات الصحيحة لمذهبه، واعتذر لطائفة من أتباعه وانتصر لهم، واتهم طائفة منهم وأنكر عليهم.

وإذا كان تبديد صورة «البدعة» عن الشيخ أحمد بن يوسف، قد تطلب القرن العاشر بأكمله، فقد كان لوجود الشيخ ابن جلال بحاضرة البلاد، ولما تمتع به من مواهب علمية وتجلى به من خصال خلقية، دور في ذلك : فهو أعمق الناس فهما للمذهب الصوفي الذي ابتدعه شيخه الراشدي، وأبعدهم إدراكا لآرائه الصوفية. فكان المرجع الذي سهل على الكثيرين الوقوف على المقاصد الحقيقة لفكره ومذهبه. وكان السجل الحي لتاريخ الطريقة الراشدية من لدن نشوئها إلى بداية العقد التاسع من المائة العاشرة الهجرية. وقد تزامن استقراره بفاس مع انتعاش الحياة الفكرية بها بوجه خاص وبباقي حواضر وبوادي المغرب السعدي بوجه عام، الأمر الذي وفر مناخا فكريا أكثر انفتاحا وأرحب صدرا للتباحث والتناظر والمناقشة، دون خصومة أو رفض لمجرد الظن والاعتقاد بالتأويلات الفاسدة والإشاعات المغرضة.

فمع نهاية المائة العاشرة الهجرية، انتهت دائرة الاعتراض والإنكار التي طوقت الشيخ أحمد بن يوسف «العارف» بالمغرب إلى الضيق. وأخذت دائرة الاعتقاد فيه والانتصار له في الاتساع والانتشار. وقد ترجم له أحمد بن القاضي، عام 999هـ/1591م، بعبارة واحدة نصها «هو الولي الصالح المقطوع بولايته»[102]، وهذه الترجمة الموجزة تؤرخ لنهاية حلقة تاريخية كاملة من تاريخ الطريقة الراشدية بالمغرب، والتي تهم مؤسسها ومبدع مذهبها.

---

(102) أ. بن القاضي، درة...، الجزء الأول، ص. 165.

غمز كتيم : نفاضة جراب المعارضة

بعد أفول المائة العاشرة الهجرية لم يبق للظانين في الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه ظن السوء، بالمغرب الأقصى، سوى الغمز الكتيم. ولما لم يبق باستطاعة أحد الخوض في الجانب الفكري والمذهبي من شخصية شيخ الطريقة الراشدية، فقد امتدت أيادي النيل منه إلى جوانب أخرى من شخصيته، وعملت على ترويج جملة من الأخبار النقيصة، التي تهون من شأن مشيخته، بأنه كان لا يطعم الطعام في زاويته[103]، أو تنقص من دينه، بأنه كان يؤخر الصلاة ولا يحافظ على أول الوقت[104].

وقد دون الإمام اليوسي هذه الشائعات، التي روجت خلال القرن 11هـ/ 17م، وتكلم عنها معتذرا للشيخ أحمد بن يوسف، وسرد حكايات مماثلة وقعت لغيره من المشايخ، مجتهدا في تبيان محل العذر أو الترخيص في ذلك[105].

---

(103) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 130.

(104) **المصدر نفسه**، ص. 169.

(105) **نفسه**، صص. 130–135، و169–170.

الفصل الثاني عشر
في ميزان المحدثين

ابتدأ الإهتمام بالشيخ أحمد بن يوسف، في الأسطوغرافية الكولونيالية، مباشرة بعد احتلال الجزائر عام 1830. وقد ظهرت هذه العناية المبكرة على يد Esterhazy (1840)[1]، وPharaon (1854)[2]، وDuvernois (1862)[3]، والجنرال Dumas (1869)[4]، والمؤلفين Gaidoz وSebillot (1884)[5].

وقد نشأت الكتابة عن شيخ الطريقة الراشدية بعيدا عن مشاغل التاريخ والمؤرخين، وشبت في أحضان الأدب، وعولجت بمنهج الفولكلور المقارن، إذ انصرف هَمُّ أصحابها إلى تتبع وتجميع ونشر «الأدعية» المتداولة بين أفراد المجتمع الجزائري، والمرسلة باللسان الدارج، والمنسوبة إلى صاحب ضريح مليانة. وقد جمع الدارسون المذكورون ثمانين دعاء. وجاء Basset (1890)، وأنجز مقالا جامعاً لما قبله، يشمل مائة وثمانية عشر دعاء، نشرها في أصلها العربي الدارج مع نقلها إلى لغته[6].

ولا حديث بهذه الدراسات عن الراشدي والراشدية، اللهم الترجمة التي خص بها Basset الشيخ أحمد بن يوسف، وقدم بها لمقاله. وقد سبق له أن نشرها مفردة من قبل (1889)[7]. وقد ناقشناها بإسهاب خلال الباب الأول من هذه الدراسة.

---

(1) Walsin Esterhazy, **De la domination turque dans l'ancienne régence d'Alger**, Paris 1840.

(2) Pl. Pharaon, «Le marabout sidi Admed (sic) et ses daoui», in **Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies, tome XV, 1856, pp. 117-122.**

(3) Cl. Duvernois, **L'Algérie pittoresque, Paris 1862.**

(4) Dumas, La vie **arabe et la société musulmane, Paris 1869.**

(5) Gaidoz et Sebillot, **Le Blason populaire de la France, Paris 1884.**

(6) R. Basset, **Dictons, 1890.**

(7) même auteur, **Notice biographique, 1889.**

وقد غلبت الصبغة الأدبية والفولكلورية في هذه الكتابات، التي انصرفت إلى تجميع أكبر عدد ممكن من نماذج هذا الصنف من الإبداع الشعبي، دون أن تفوت بعض مصنفيها ملاحظة عدم ورودها في سِيَر الشيخ أحمد بن يوسف المبكرة أو المتأخرة، ولم يعزب عن بالهم زيف نسبتها إليه، وكونها من إبداع الأجيال المتعاقبة، وإنما نسبت إلى شيخ الطريقة الراشدية لمدها من جاهه وإكسابها بعض المفعول.

وقبل ذلك، نشرت الدراستان الكلاسيكيتان في تاريخ التصوف المغربي : الأولى لـRinn (1884)[8]، والثانية للمؤلفين Depont و Coppolani (1897)[9]. وقد حددت هاتان الدراستان مكانة الطريقة الراشدية في السلسلة الشاذلية الزروقية، وعددت الفروع التي نشأت عنها في المغربين الأوسط والأقصى، من لدن نشوئها في مطلع القرن 10هـ/16م إلى نهاية القرن 13هـ/19م، وعينت القبائل المغربية المنتسبة إليها. وقد أثبت مؤلفوهما بعض الملاحظات المتعلقة بواقع الطريقة الزروقية بالجزائر على عهدهم، والتي ستستخدم في بعض الدراسات التالية استخداما تراجعيا، وسيحكم بها على واقع الطريقة الزروقية في حياة مؤسسها الشيخ أحمد زروق، في نهاية القرن 9هـ/15م. وستؤثر هذه الأحكام على تقييم الدور التاريخي الذي لعبه الشيخ أحمد بن يوسف تلميذ الشيخ أحمد زروق، وصدر الطبقة الأولى من أتباعه.

وهكذا سينتهي القرن 19، بغلبة الصورة الفولكلورية للشيخ أحمد بن يوسف على صورته التاريخية، في الأسطوغرافية التي تهم الراشدي والراشدية والمنجزة خلال النصف الثاني منه، وسيصبح شيخ الطريقة الراشدية الرمز الفولكلوري للوحدة الثقافية التي تؤلف بين حواضر وقرى المجتمع الجزائري.

وقد رسمت بعض خطوط صورة الشيخ أحمد بن يوسف «الصالح»، في الدراسات الثلاث الأخيرة، وقد أوضحناها وناقشناها في الباب الأول من هذه الدراسة. ولا أثر لصورتي «العارف» و«البدعي» في كتب كل المؤلفين الذين ذكرنا.

وظلت شخصية الشيخ أحمد بن يوسف التاريخية في منأى عن لفافة الغموض التي ستكتنفها في الدراسات التالية، وإن خالطت بعض ملامحها الصبغة الفولكلورية

---

(8) L. Rinn, **Marabouts et Khouans.**

(9) O. Depont et X. Coppolani, **Les confréries religieuses musulmanes.**

فهي أهون وأقل خطورة من الصبغة الأسطورية التي ستشوه ملامح هذه الشخصية في الدراسات اللاحقة. ولم يتميز الشيخ أحمد بن يوسف، في هذه الدراسات المبكرة، عن غيره من مشايخ التصوف المغربي سوى بالأدعية المنسوبة إليه مثلما امتاز الشيخ أبو زيد عبد الرحمن بن عياد الشهير بالمجذوب (ت 976هـ/68ـ1569م) بالأزجال المنسوبة إليه. ولم يتحول بعد إلى أغرب شخصية في تاريخ التصوف المغربي، وتصبح سيرته أعقد أسطورة في هذا التاريخ، وذلك ما حدث في الكتابات التالية.

وظل خدام الشيخ أحمد بن يوسف، يشدون الرحال من مختلف الحواضر والقبائل المغربية والجزائرية إلى ضريح مليانة، خلال النصف الثاني من القرن 13هـ/19م، مثلهم مثل بقية خدام الزوايا الأخرى، لا يثيرون اهتمام الباحثين إلا في حدود الإحصاء والتصنيف. ولم يكن يدور بخلد أحدهم أنهم مقبلين على مرحلة جديدة، سيتحولون خلالها إلى ظاهرة فريدة في تاريخ الأديان بصفة عامة، وتاريخ التصوف المغربي بصفة خاصة. وستصبح بطون قبائلهم قبلة المخبرين ومرتع الباحثين في عين المكان. وسيتنافس المتنافسون في كشف أسرار نحلتهم متوسلين بمنهج كل جديد في مضمار العلوم الإنسانية المبتدعة خلال القرن التاسع عشر.

وسيؤذن Mouliéras لبداية المرحلة التالية من الأسطوغرافية التي تهمنا، بمقاله عن قبيلة «الزكارة» المغربية، الذي نشره موزعا على ثلاثة فصول، ابتداء من نهاية عام 1903، ثم أعاد طبعه مجموعا في كتاب عام 1905[10].

ومطالعة ديباجة هذا الكتاب كافية لإستشفاف عرامة الوهم الذي استقر في روع صاحبه، وأنه فتح فتحا جديدا، ليس في تاريخ التصوف المغربي أو تاريخ الطريقة الراشدية، بل في التاريخ العام للأديان الوثنية والسماوية التي تلاحقت بالمغرب، وتاريخ الجماعات والشعوب التي تعاقبت على أرضه.

وليس هذا مجال مناقشة هذا المقال، الذي أثار حين صدوره ضجة عارمة، حاول البعض إخماد نارها، وسعى البعض الآخر إلى إذكاء أوراها. وكان له على هناته وسقطاته فضل لفت النظر إلى قبيلة «الزكارة»، وغيرها من القبائل المغربية والجزائرية التي كانت على نفس نحلتها الصوفية، وأنتج تراكما لا بأس به من الكتابات التي تهم

(10) A. Mouliéras, Une tribu Zénète.

مختلف أوجه الحياة في هذه القبيلة، ووفرة من المقالات في موضوع القبائل الأخرى. المهم أن «اكتشافه» هذا، دفع بالطريقة الراشدية شيخا وأتباعا لتحتل مقدمة اهتمامات البعثات والمدارس العلمية الفرنسية، وبعث صورة الشيخ أحمد بن يوسف «البدعي» من جديد، بعد مرور ثلاثة قرون على تبددها وتلاشيها، ونسيان الناس لها.

ولم يطرح Mouliéras «عالم الإجتماع» مشكل «البدعة» هذا طرحا تاريخيا، من خلال صورة «المعرفة» التي أفردنا لها الباب الثاني من هذه الدراسة، بل ناقشها من خلال واقع الحياة الدينية بقبيلة «الزكارة»، كما نقله له «مخبروه» وكما فهمه وأوله، وعلى ضوء التراث الفولكلوري الذي جمعه Basset.

وإذا كنا سنفصل، في القسم الثاني من هذه الدراسة، في مختلف التأويلات التي فسر بها Mouliéras وغيره نحلة قبيل «الزكارة» وغيرهم من خدام الشيخ أحمد بن يوسف بالمغرب والجزائر، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن هذه التأويلات قد قصدت إلى إيجاد أصل قديم لهذه النحلة التي شبهها «مكتشفها» الأول بالعثة التي قطعت الطريق على الفيل الذي هو الإسلام، وبالحطام الضئيل الذي نجا وطفا على السطح بعد طوفان الإسلام الذي أغرق كل الأديان والشعوب التي توالت وتعاقبت على المغرب. وأن أصلها يرجع إلى عهود سحيقة لا يعلمها إلا الله !

ولا شك أن هذا التأويل يستجيب لمقاصد الأسطوغرافية الكولونيالية، التي ما انفك «علماؤها» يتساءلون، منذ استقرارهم بالجزائر، عن إمكانية وجود قبيلة مغربية «بربرية» لا تدين بالإسلام. وكان يحلو لهم أن يظنوا بأن قفار جنوب وشرق المغرب الشاسعة، وكتلة الأطلس الهائلة، لا زالت تأوي جماعات تحافظ على معتقدات جد بدائية، ظلت مستعصية على الإسلام[11].

ولما كانت الحياة الدينية بقبيلة «الزكارة»، وغيرها من القبائل التي كانت على نفس نحلتها الصوفية، تستبد بها زوايا راشدية تابعة لزاوية مليانة، فإن نفس التأويل سيسري على صورة «البدعة» المرسومة للشيخ أحمد بن يوسف، وسيقيم الدور التاريخي الذي لعبه على أساس أنه «تجديد» و«إحياء» ليس لأفكار القرن الثالث الهجري الصوفية ــ كما رأينا ذلك ــ ولكن لطقوس وعادات وثنية. وتجاوز هذا التقييم

---

(11) Ibid, pp. 4-5.

القرن 3هـ/9م، ليجد أصلا لحركة الشيخ أحمد بن يوسف في نهاية الألف الثاني قبل الميلاد.

وإذا أحرز Mouliéras قصبة السبق في طرح مشكل «البدعة» المرتبط بشيخ الطريقة الراشدية وأتباعها من جديد، فإن تقييم هذا المشكل على الصورة التي ذكرنا، قد اكتمل عبر سلسلة من الدراسات الموقعة من طرف كل من Bodin (1925)[12]، وBenoit (1930)[13]، وDermenghem (1953)[14]. وهؤلاء الدارسون، باستثناء الأول منهم، لم يكونوا مؤرخين، بل مهتمين بأصناف معرفية أخرى كالأنتربولوجية بالنسبة للثاني منهم، والإتنوغرافية الوصفية بالنسبة للأخير. وقد ساروا جنبا إلى جنب، على اختلاف مناهجهم، وضربوا في نفس الِاتجاه العام للأسطوغرافية الكولونيالية، التي تتحدث عن إسلام خاص بالبربر، فنظروا إلى الشيخ أحمد بن يوسف «الزناتي» وقيموا حركته على أساس أنها محاولة للتوفيق بين الإسلام والوثنية استجابة لحاجة في نفس شعب زناتة.

وهذه تفصيلات هذا التقييم :

زناتة بين الإسلام والوثنية

لم ينظر Mouliéras للشيخ أحمد بن يوسف إلا كجد للفئة المحتكرة لشؤون الدين بقبيلة «الزكارة»، ولم يكن لديه أدنى استعداد للتفكير بأن هذا الجد صاحب مذهب صوفي متكامل، وذو نظرة خاصة إلى الله والوجود والإنسان. وقد استقى كل معلوماته عنه من الروايات الشفوية التي جمعها من بعض أفراد هذه القبيلة، ومن مقالة Basset الآنفة الذكر.

وقد قام أستاذ كرسي اللغة العربية بوهران، بقراءة هذه المقالة على ضوء الفكرة التي نشأت في ذهنه عن مناهضة «الزكارة» للإسلام، وفي إطار العلاقة التي نظمت ــ في نظره ــ بين هذه المعاندة والانتساب إلى الشيخ أحمد بن يوسف.

---

(12) M. Bodin, Notes et questions.

(13) F. Benoît, Survivances.

(14) E. Dermenghem, Le culte des saints.

وعلى الرغم من أن Basset لم يخف شكه في صحة نسبة التراث الفولكلوري الذي نشره إلى الشيخ أحمد بن يوسف، فإن Mouliéras قد انطلق من اليقين في صحة هذه النسبة، وحدس بأن وراء «أدعية» شيخ الطريقة الراشدية خلافا مذهبيا عميقا، ليس في إطار الإسلام أو التصوف، ولكن في إطار مناهض للتوحيد بوجه عام، ومتعلق بمعتقدات وثنية.

ورأى Mouliéras بأن كتاب التراجم المغاربة، وإن أجمعوا على صلاح الشيخ أحمد بن يوسف، وتوجهه في قيامه بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى عامة وخاصة زمانه، فإن حياة التشرد المضطربة التي عاشها، واضطهاد أمراء بني زيان له، لانصرافه إلى الاعتراض والإنكار عليهم منذ أن أنهى تعليمه ببجاية إلى تاريخ وفاته عام 931هـ/1524م، أمور تجعلنا نشك فيما يزعمون من شدة تمسكه بالسنة !

وتساءل إذا ماكان الشيخ أحمد بن يوسف الناقد الذي لا يرحم، وذو اللسان الحاد، الذي لم يسلم من صواعق كلمه كثير من البشر وعدد غير قليل من المواطن، يقرزم كما اتفق ولا يقصد إلا إطلاق العنان لقريحته التي لا نراها إلا ظالمة ومن سقط الأدب ؟

إن الأمر لابد وأن وراءه خلافا مذهبيا عميقا، أفلح المصنفون المغاربة في إخفائه، مخلفين لنا وفرة من الخرافات وندرة من الحقائق، التي قد تكون لها صلة بالدور السياسي والديني لهذا الرجل الذي سيصبح ما يمكن أن نسميه بالمصلح السري أو بعبارة أفضل الرسول الذي تكتنفه الأسرار، والذي تنضوي تحت لوائه الروحي عدة قبائل متهمة بالبدعة، وقد ظلت على نحلته إلى يومنا هذا.

ولكي ننصف مصنفي ذلك العهد البعيد عنا، لابد من تمثل ظلمات الوضعية الثقافية التي كانت تطبق حلكتها على بلاد البربر في القرن 16م. إننا لا نكاد نعرف شيئا عن النزعات الروحية لبلاد «الأطلنتيد» هاته، ولقبائلها العديدة، والمتباينة في أصولها ولغاتها وأخلاقها وعاداتها. إن العقبات الكؤود التي كانت تعوق المواصلات، على ذلك العهد، قد تسببت في انعزال السكان، وأوجدت جملة من الجماعات المستقلة، التي لا تشبه في شيء المجتمعات المجاورة والمماثلة لها.

إن الاهتمامات التاريخية للمثقف المسلم، الذي يعيش في وسط شبيه بما ذكرنا، تظل منحصرة في تسجيل ووصف الملاحم، وكرامات الصوفية، والتعلق بالعلوم

الشرعية، مع الحرص على مكافحة كل المحاولات الجريئة للمجددين في الدين، التي من شأنها أن تقلق غفوة العقول التي تغط في سبات الغشاوة المخدرة للإسلام.

إن كتاب التراجم المغاربة يذكرون الشيخ أحمد بن يوسف على أنه كان إمام هدى وسنة. وما أنجزناه من دراسة، وما قمنا به من تحريات شخصية، كشفت لنا هذه الحقيقة الجديدة والغريبة : إن الشيخ أحمد بن يوسف الصالح المسلم دفين مليانة، تنتسب إليه قبائل صحراوية ومغربية عديدة تدخل في دائرة أهل الملل والنحل، وتتهم بالبدعة والزندقة والإباحة[15].

كانت هذه اللبنة الأولى في أول تقييم لحركة الشيخ أحمد بن يوسف وسيأتي بعد ذلك Bodin، الذي اعتمد جل كتب التراجم المبكرة والمتأخرة، والمفردة في الشيخ أحمد بن يوسف، وأفلح – من خلالها – في استخلاص بعض جزئيات صورتي الشيخ أحمد بن يوسف «العارف» و«البدعي»[16]. إلا أنه وقع، في الأخير، تحت تأثير الأفكار الاستعمارية الرائجة على عهده، وفسر «الجاهلية» التي ظل عليها أتباع الطريقة الراشدية تفسيرا عرقيا، قوامه اجتماع الشيخ أحمد بن يوسف وأتباعه في الإنتساب إلى النسب الزناتي. وتساءل ألا يحق لنا، وإن كان الأمر يعد من قبيل المغامرة المتهورة، أن نخمن بأن الشيخ أحمد بن يوسف ربما مثل بالنسبة لهذه البطون الزناتية، المتفرعة عن أصل واحد والمجتمعة على مناهضة الإسلام، اللموم لشعثها، وحاميها في الدنيا وشفيعها في الآخرة، والرسم الذي يذكرها بعظمة عرقها، بعد فشل ريح دولة المرينيين والزيانيين ؟[17].

وبعد القول بأن حركة الشيخ أحمد بن يوسف حركة دينية إصلاحية، تمت داخل مجتمعات نائية ومنغلقة على نفسها، ولم يكن التوحيد منطلق العبادة فيها. وأن أهم ما يميز هاته المجتمعات انتماؤها إلى العصبية الزناتية، التي ينتسب إليها شيخ الطريقة الراشدية نفسه، والتي أغدق عليها المديح والإطراء، بغير حساب ودون مناسبة، في الأسطوغرافية التي تهمنا. بقي باب الإجتهاد مشرعا للبحث في أصل

---

(15) A. Mouliéras, Une tribu Zénète.

(16) M. Bodin, Notes et questions, pp. 155-163.

(17) Ibid, p. 163.

هذه الحركة المجددة في الدين، التي اختلف فيها الباحثون، وذهبوا في تأويلها أباديد[18].

وسيدلي الأنتربولوجيون بدلوهم في هذا الموضوع. فهم، في زعمهم، أدرك الناس لقيمة المجتمعات «البربرية» التي حافظت على صورة حية لعالم باد واندثر منذ ثلاثة آلاف سنة. وفي اعتقادهم، ليس على الراغب في التجول بين حجرات متحف حي لمخلفات ما قبل التاريخ، إلا أن يشد الرحال إلى بعض القبائل المغربية المنزوية في قمم الجبال !

وعلى هذا الأساس، عثر Benoit على أصل لعادات ومعتقدات أتباع الشيخ أحمد بن يوسف في الحضارة التي سادت الحوض الشرقي للبحر المتوسط، في العهد ماقبل الهيليني، في نهاية الألف الثاني قبل الميلاد.

ويرى Benoit بأن الحياة الدينية بالقبائل المنتسبة إلى الطريقة الراشدية، بقايا ومخلفات هذه الحضارة المتوسطية القديمة، التي حافظ عليها البربر تعلقا بها وتفضيلا لها. ولا علاقة لها بالتالي بحركة الشيخ أحمد بن يوسف، ومن تم لم يوله كبير اهتمام، واعتمد في ترجمته الِالتقاطات الإتنوغرافية، وقال عنه بأنه ربما كان إسرائيليا أو مصريا، وقد ولد في مصر، في بلدة تدعى مسراته (بليبيا)، وأرضعته وحضنته بقرة ![19]
وسيأخذDermenghem بهذه الأفكار، وسيزيد عليها بالقول بأن الشيخ أحمد بن يوسف ربما كان على علم بوجود هذه المعتقدات السابقة عن الإسلام، ونظر إلى حركته على أنها محاولة للتوفيق بين هذه البقايا الوثنية ودين التوحيد. وهذه جملة التساؤلات التي طرحها، والتي تدور حول تقييم الشخصية «التاريخية» للشيخ أحمد بن يوسف :

أكان الشيخ أحمد بن يوسف عبقرية في الدين، تخفي «أدعيته» فكرا عميقا. وهل قدر، بعد رين الجمود على الفكر السني واستفحال عقمه، خطورة القطيعة المتزايدة التي تحدث بين الأديان وأصولها. وهو يعلم أن ما أقامه علماء الشريعة، ليس في الغالب سوى حجاب يلف بمهارة الحقيقة الإنسانية التي يتعذر فهمها؟

---

(18) مختلف هذه التأويلات تهم الطائفة «اليوسفية»، في الواقع، لذلك أجلنا التعرض لها والتفصيل فيها إلى القسم الثاني من هذه الدراسة.

(19) F. Benoît, Survivances, p. 7, n. 3.

هل كان الشيخ أحمد بن يوسف ينوي التوفيق بين الإسلام والوثنية التي لا زالت قائمة الأثر ومحتفظة بممارسات وذكريات ترجع إلى ما قبل التاريخ، مع اجتثات ما بالبقايا الوثنية من أدران والاحتفاظ بمقدساتها وتأثيراتها الملائمة للجماعات لا تزال تحيى على نحلة معاش عتيقة؟

والشيخ أحمد بن يوسف، سليل الشعب العريق الذي عمر بلاد المغرب منذ غابر الأزمان، هل أحس ـ بعد تطوافه بمختلف قرى ومداشر الجزائر، من الصحراء إلى التل ـ بأن الشريعة لا تستجيب لكل حاجيات شعبه. وأنها، وإن كانت في حاجة إلى أن تكمل بالتصوف الميتافزيقي بالنسبة للبعض، فإنها في حاجة إلى أن تكمل بمرحلة حضارية مغايرة لآخرين؟

إن المعتقدات والتصورات القديمة، المتعلقة بالإخصاب والبعث بالمعنى الدنيوي الطبيعي والأخروي المجرد، كلها أفكار متواترة كونيا، وتظل مقبولة بصفة نسبية. هذا كله من باب الافتراض، وقد لا يكون للشيخ أحمد بن يوسف دخل فيما حدث، وأن الأمر من صنع وعمل اللاشعور الجمعي.[20].

وبُطلان هذا النظر إلى الحركة التي ارتبطت بشيخ الطريقة الراشدية، واضح كالنهار لا يحتاج إلى دليل، لاتصاله بالأفكار الاستعمارية التي روجت الاعتقاد في استمرار بعض القبائل المغربية على دين الوثنية. ولا داعي لتكرار الرد على هذه الأنظار، والذي أسلفناه في البيبليوغرافية النقدية، التي قدمنا بها لهذه الدراسة.

وانضافت صورة الشيخ أحمد بن يوسف الوسيط بين الإسلام والوثنية، إلى الصورة الفولكلورية التي رسمتها له دراسات النصف الثاني من القرن 19. وازدادت سيرته غرابة وغموضا ولبسا.

وفي الوقت الذي طوحت فيه هذه الدراسات، بالطريقة الراشدية، خارج حدود الإسلام بوجه عام، وخارج دائرة التصوف بوجه خاص. وأوجدت لها أصلا في العهود السحيقة، وسوت بين تاريخها وتاريخ مجتمعات نائية عنها، نأيا بعيدا، في الزمان والمكان، لعدم اعتبارها لهذين العاملين منهجيا. فقد وجدت كتابات أخرى نظرت إلى

---

(20) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 247.

طريقة الشيخ أحمد بن يوسف في إطارها التاريخي الصحيح، المتصل بتاريخ التصوف المغربي بوجه عام، وتاريخ الطريقة الزروقية بوجه خاص. وقد تناولتها بعضها في إطار الدراسات العامة التي همت تاريخ التصوف المغربي، وبعضها الآخر في إطار المونوغرافيات الخاصة بطريقة الشيخ أحمد زروق. وأصحاب الإطار العام هم Rinn (1884)[21]، والمؤلفان Depont وCoppolani (1897)[22]. وأصحاب الإطار الخاص هما Colin (1925)[23]، وخشيم (1975)[24].

وقد تم النظر إلى الشيخ أحمد بن يوسف، في هذه الدراسات التاريخية، باعتباره تلميذ الشيخ أحمد زروق، وصدر الطبقة الأولى من أتباعه. وعلى أساس أن الطريقة الراشدية شكلت القناة الرئيسية التي عملت على صرف ونشر الطريقة الزروقية.

وإذا كانت هذه الدراسات قد اختزلت الأدوار التاريخية للطريقة الراشدية في هذا الدور الوحيد، الذي قصرت عليه الحركة الصوفية للشيخ أحمد بن يوسف، وإذا كان أصحابها قد أفلحوا في الإفلات من الوقوع تحت تأثير الأفكار التي كانت تروجها الأسطوغرافية الكولونيالية في هذا الموضوع. فإن هذا لا يمنع من ملاحظة فساد استقرائهم لهذا الدور، وخلوصهم إلى تقييمه تقييما لا يقل في شططه ومجانبته للصواب عن الأول.

طريقتان

اهتم الفرنسيون بالطوائف والزوايا المغربية غداة استقرارهم بالجزائر. ولم تكن المعرفة العلمية، وبالأحرى التاريخية، غاية هذا الاهتمام. ولم ينظر إلى الزاوية باعتبارها بنية اجتماعية ــ تاريخية، بل نظر إليها على أساس أنها خلية مقاومة دينية. فكان لا بد من الكشف عن شبكات هذه الخلايا، التي تغطي المجتمع المغربي، وتمييز مراكزها الرئيسية وفروعها الثانوية، ومعرفة زعمائها وشيوخها، وعدد رباط الخيل بها، وغير ذلك.

(21) L. Rinn, **Marabouts et Khouans.**

(22) O. Depont et X. Coppolani, **Les confréries religieuses musulmanes.**

(23) S. G. Colin, **Sayyidî Ahmad Zarruq.**

(24) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**؛ A. F. Khushaim, **Zarruq the sufi**.

ولما كانت الدراستان الكلاسيكيتان في موضوع هذه الطوائف والزوايا، والمذكورتان سابقا، ثمرة هذا الإهتمام، فقد غلب عليهما التصنيف، والبحث عن الأصول والفروع، والإحصاء، وتحديد المواطن، وغير ذلك من المعلومات المستقاة أساسا من الأحوال الراهنة للطوائف والزوايا المغربية، والتي تقصد إلى خدمة مصالح وتوجهات استعمارية بالدرجة الأولى. وقد تساهل أصحابها في معظم الجوانب التاريخية للظاهرة المدروسة على وجه العموم، وأغفلوا الجانب الفكري منها على وجه الخصوص. وفضلوا المصنفات المتأخرة، في مضمار المصادر، وأهملوا الأصول المبكرة. وأرخوا الأعنة، في مجال الكتابة، للتأملات والحدسيات «العبقرية».

وهكذا اعتمد Rinn، أساسا، في تصنيفه للطوائف والزوايا المغربية على «فهارس» الشيخ أبي عبد الله محمد بن علي السنوسي الحسني (1203-1276هـ/1787-1858م)، مؤسس الطريقة «السنوسية» التي تتصل بالإمام أحمد زروق عن طريق الشيخ أحمد بن يوسف[25].

وبناء على ما جاء بهاته الفهارس، قال Rinn بانتساب طريقتين إلى الشيخ أحمد بن يوسف : الطريقة «اليوسفية» أو «الراشدية»، والطريقة «الراشدية ـ الزروقية». وجعلهما الطريقتين الأربعين والواحدة والأربعين في تصنيفه العام للطوائف المغربية[26]، والطريقتين السادسة والسابعة في تصنيفه الخاص بالطرق الشاذلية[27]. وأكد Rinn على تمايز هاتين الطريقتين، من دون أن يذكر من أوجه اختلافهما سوى العنصر الجغرافي، على اعتبار الإنتشار الجنوبي ـ الغربي «للراشدية ـ الزروقية». أما الشيخ أحمد بن يوسف فيجعله «مقدما» شاذليا، أخذ التصوف عن شرفاء الراشدية الذين تقع قبيلتهم بعمالة تازة !

أما المؤلفان Depont وCoppolani، فقد اعتمدا أحد المصادر المتأخرة لتاريخ الطريقة الراشدية، وهو كتاب «**ربح التجارة**» لمؤلفه علي بن الحاج موسى الجزائري. ولم يأخذا بقول Rinn بوجود طريقتين في الراشدية، وقصرا نسبة مشيخة أحمد بن

---

(25) م. ع. السنوسي، **المنهل الروي الرائق في أسانيد العلوم وأصول الطرائق؛ السلسل المعين في الطرائق الأربعين؛ البدور السافرة في عوالي الأسانيد الفاخرة؛ الشموس الشارقة في أسانيد بعض شيوخنا المغاربة والمشارقة.**

(26) L. Rinn, **Marabouts et khouans**, p. 40.

(27) **Ibid**, pp. 271-273.

يوسف على طريقة واحدة هي «اليوسفية»، وجعلاها الطريقة المغربية الثالثة في الشاذلية بعد الطريقتين «الجزولية» و«الزروقية». وقد فصل المؤلفان المذكوران بعض الشيء في سيرة الشيخ أحمد بن يوسف(28). وقد ناقشنا ذلك في الباب الأول من هذه الدراسة.

وقد أثبت المؤلفان Depont وCoppolani صلة الشيخ أحمد بن يوسف بالإمام أحمد زروق، وذكرا تتلمذه عليه وأخذه عنه. لكنهما لم ينظرا في العلاقة التي نظمت بين طريقتي الأستاذ والتلميذ، واكتفيا بالقول بأن أتباع الإمام زروق قد أسسوا طائفة سموها «الزروقية» أو «الشاذلية ـ الزروقية»، وهي الطائفة التي تفرعت عنها الطائفة «اليوسفية».

وحينما نظر هذان المؤلفان إلى واقع الطريقة الزروقية، على عهدهما، خلال العقد الأخير من القرن 19م، انتهيا إلى أن الطائفة «الزروقية» أو «الشاذلية ـ الزروقية»، على الرغم من ذيوع الصيت العلمي والصوفي لشيخها أحمد زروق، فقد ظلت مجرد تنظيم جنيني معوق، لا ينمو ولا يتطور، وذلك لأن مذهب الشيخ زروق ظل حكرا على الخاصة من أهل العلم، ولأن أفكاره لم تجد سبيلا إلى التأثير على عامة الناس، الذين اكتفوا بفكرة غائمة عن صاحب هذه التعاليم والأفكار. وخلص صاحبانا إلى التفكير في إدخال هذه الطائفة في دائرة الطوائف التي تخطو نحو العدم وتسير إلى زوال. وأثبتا قلة انتشارها في كل من المغرب والجزائر وليبيا وباقي الأقطار الإسلامية(29).

---

(28) O. Depont et X. Coppolani, **Les confréries religieuses musulmanes**, pp. 461-467.

(29) **Ibid**, pp. 457-460.

هذا، ولم يزد الذين كتبوا في تاريخ الطوائف بالمغرب الأقصى، من الفرنسيين، على ملاحظات وأفكار Depont وCoppolani شيئا. فقد ذكر Michaux-Bellaire بأن الطريقة الشاذلية قد جاءت إلى المغرب من طريقين كبيرين: طريق الجزولي، وطريق الحضرمي وزروق والراشدي وأتباعهم المغاربة. لكنه لم يهتم في «محاضراته» بالطريقتين «الزروقية» و«اليوسفية»، وقصر اهتمامه على الطائفتين «الناصرية» و«الغازية» للانتشار الواسع الذي لا زالتا تعرفانه بالمغرب في مطلع القرن العشرين، ولأن همه كان هو دراسة الطوائف المغربية المعاصرة. انظر:

E. Michaux-Bellaire, **Les confréries religieuses au Maroc**, p 57.

أما Spillman فقد وافق المؤلفين المذكورين، وقال بأن طائفة «الزروقيين» قد اختفت بالفعل من المغرب. ولاحظ بأن البعض يخلط، أحيانا، بينها وبين طائفة «اليوسفيين». انظر:

G. Drague (Spillman), **Esquisse d'histoire religieuse au Maroc**, p. 75.

وقد أخذ Colin بهذه الأفكار في مقاله عن «سيدي أحمد زروق». وقرر بأن الفكر الصوفي الذي ابتدعه الشيخ زروق كان أرقى مستوى، ولعله كان أنقى وأصفى، من أن يحظى بقبول العامة. وهذا ما قصر مذهبه على الدائرة الضيقة من الطبقة الأولى من أتباعه، في حياته، ولم يقدر الذيوع والإنتشار إلا لوظيفته.

وزاد Colin، على المؤلفين السابقين، بالقول بأن نشر الطريقة الزروقية مهمة اضطلع بها الشيخ أحمد بن يوسف، كبير تلامذة وصحب الإمام أحمد زروق، والذي جعل من أفكار أستاذه أساس طريقة ستظل تتفرع وتنتشر. فبعد تتلمذه عليه وأخذه عنه ببجاية، انتقل إلى غرب المغرب الأوسط، وعمل على نشر الطريقة الزروقية بين الجمهور، بإضافته جملة من التعاليم السلوكية والتطبيقية إليها، والقائمة على تأثيرات «الجذب» و«الخوارق» التي تميل إليها العامة[30].

وجاء خشيم، في الأخير، واعتبر كل الآراء السابقة صحيحة وألف بينها. فأكد قلة انتشار الطريقة الزروقية، في الماضي والحاضر، وإخفاقها في اجتذاب العدد الوفير من الناس كما هو الحال بالنسبة لطرق أخرى. وأنها ظلت مقصورة ـ كطريقة مستقلة ـ على بعض المناطق وعلى قلة الأتباع. واعترف بأنه قد فقد الخيط تماما في بحثه عن تاريخ الطريقة الزروقية، بعد حديثه عنها في حياة مؤسسها خلال النصف الثاني من القرن 9هـ/15م، وأن تاريخها قد ظل مجهولا بالنسبة له إلى غاية منتصف القرن 13هـ/19م. وعلل الأمر بأنه لم يكن لطريقة متنورة كالزروقية ـ في تلك الأيام المعتمة من تاريخ الحضارة الإسلامية ـ أن تستمر بنقائها وصفاء جوهرها. وهي ربما كانت طريقة «الخاصة» من الناس، أما «عامتهم» فلهم طرق أخرى تتفق مع ميولهم وأهوائهم ومستوى إدراكهم العقلي والروحي على السواء. ومثل خشيم عليها بطريق الشيخ أحمد بن يوسف، الذي أثر ظهوره في بداية تأسيس الزروقية على تطورها ونموها. وكان ـ في نظره ـ عاملا معرقلا لهذا التطور والنمو.

وقد أخذ الشيخ أحمد بن يوسف ـ في زعم خشيم ـ من التصوف ما كانت تفهمه العامة وتتطلع إليه، وانصرف بعد مقابلته لزروق إلى نشر تعاليمه بين العامة مستعينا بقدرته على مخاطبة إحساساتهم بشعبذات «الجذب» و«الشطح» مما كان

(30) S. G. Colin, **Sayyidî Ahmad Zarruq**, p. 13.

بسطاء الناس يلقونه بالترحيب والإكبار. وبذلك نجح في أن يشتهر ويحجب غيره من الصوفية والمتصوفين، أثناء حياته وبعد موته، بما فيهم زروق نفسه.

ومما له مغزاه هنا ـ يقول خشيم ـ أن نلمس تحول الراشدي، أو لنقل «انحرافه» عن تعاليم أستاذه زروق الذي لقنه وأخذ العهد عنه. وكان هذا طبيعيا ممن يبحث عن الظهور بين الناس وجذب أكبر عدد من الأتباع والمريدين. ومن هنا نرى أن الراشدي كان يعمل في اتجاهين : أحدهما للخاصة وأهل العلم ويتبع فيه منهج زروق وطريقته، والآخر للعامة ينشر فيه مبادئه وأفكاره ويزاول وسيلة اتصاله السهلة بالجمهور. وهذا ما يفسر لنا كون الراشدي يحسب دائما على رأس طريقتين اثنتين لا طريقة واحدة تنسب إليه ـ كما هي العادة ـ الطريقة «الزروقية ـ الراشدية»، والطريقة «الراشدية» أو «اليوسفية».

وحينما تحدث خشيم عن فروع الزروقية جعل طريقة الشيخ أحمد بن يوسف الثالثة بعد «البكرية» و«العيساوية»، وجعل الراشدي شيخا لطريقين «توأمين» «الراشدية ـ الزورقية» و«الراشدية ـ اليوسفية»[31].

وهكذا تكون هذه الدراسات قد خلصت إلى الفتح الجديد في الزروقية، الذي تم على يد الشيخ أحمد بن يوسف، الذي أحرز قصبة السبق في مضمار نشر طريقة أستاذه أحمد زروق. لكنها، وإن وضعت اليد على حقيقة الدور التاريخي الذي لعبه شيخ الطريقة الراشدية في تاريخ التصوف المغربي بوجه عام، وتاريخ الطريقة الزروقية بوجه خاص، إلا أنها قد جانبت الصواب في استقرائه، واشتطت في تقييمه :

فمنذ البداية قال Rinn بنسبة طريقتين إلى الشيخ أحمد بن يوسف لا طريقة واحدة. وإذا كان العامل الجغرافي ومجال الإنتشار هو معيار التمايز بين هاتين الطريقتين عنده، فسيصبح العامل المذهبي ومضمار الأفكار هو معيار تمايزهما عند خشيم.

وقد تم منطلق هذا التحول على يد المؤلفين Depont وCoppolani، اللذين عالجا تاريخ الطريقة الزروقية وتطورها معالجة دارت حول مفهوم الإنتساب إلى الطريقة بوجه عام، والطريقة الزروقية بوجه خاص. وقد رأى المؤلفان المذكوران أن صحة

---

(31) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، صص. 159-166.

الإنتساب مشروطة بالعلم بكل ما جاء به الشيخ أحمد زروق ضرورة، ويتفرع عن هذا أن من جهل ذلك من العوام فلا يعد من أتباع الطريقة الزروقية بحال من الأحوال، والتي يظل الإنتساب إليها مقصورا وحكرا على الخواص من العلماء. وحكما، بالتالي، على هذه الطريقة بالإنحصار والقصور عن التوسع والإنتشار.

هذا على عهد زروق، وقبل أن ينقضي أجله، أما من بعده، فإن تلامذته الذين وقعت على عاتقهم مسؤولية نشر طريقته، وعلى رأسهم الشيخ أحمد بن يوسف، صدر الطبقة الأولى من أتباعه، فلم يكن أمامهم سوى اختيارين : إما أن يستمروا في نشر تعاليم الزروقية الأصلية، ويكتفوا ـ مثل شيخهم ـ بعدد قليل من الأتباع من الخاصة، وإما أن يتحولوا عن شيخهم وينحرفوا عن تعاليمه، ويجتذبوا أكبر عدد من الأتباع من العامة. وقد جمع أحمد بن يوسف ـ في نظر خشيم ـ بين الإختيارين معا، وكان استمراراً لشيخه وانحرافاً عنه في الآن نفسه.

والذي غاب عن أذهان المؤلفين Depont و Coppolani هو أن استعمال النظر والفكر لم يتحقق للعامة حتى في أمور العقيدة حيث اكتفت بالتقليد، فكيف يعقل أن يتحقق لها ذلك في أمور الطريقة. وأن الطريقة الشاذلية ـ التي تحسب عليها الطريقتان الزروقية والراشدية ـ تمتاز بمراعاة نصيب أتباعها من العلم، وأحوالهم من التفرغ والإشتغال، وتترك للمشايخ مجال الإختيار لما يناسب حظوظ مريديهم من ذلك(32).

ولا شك في أن طريقة الإمام أحمد زروق كانت أرقى مستوى وأنقى وأصفى، وأنها كانت طريقة «الخاصة» من أهل العلم. لكن الذي لم يدر بخلد الذين قالوا بسير الشيخ أحمد بن يوسف على نهجه وطريقته في تعامله مع الخواص من أتباعه، أن التلميذ قد خالف أستاذه في نحلته ومذهبه، وابتدع طريقة أكثر تجريدا واستعصاء على فهم الخاصة من تلامذته أنفسهم.

وقد رتب الشيخ أحمد بن يوسف لمريديه من العامة أذكارا بالأسماء الحسنى، مما عده الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الخروبي إهانة للحكمة، لرقي هذه الأذكار وسموها عن إدراكهم العقلي والروحي. لكن الدراسات التي تهمنا جعلت وسيلة

---

(32) للوقوف على تطبيقات هذا المبدأ عند الزاوية الدلائية والفاسية والناصرية، التي تتصل جميعها بالإمام الشاذلي عن طريق الشيخ أحمد زروق، انظر : م. حجي، **الزاوية الدلائية**، صص. 58-60 و64.

اتصاله بالعامة سهلة، وتكمن في قدرته على مخاطبة عقولهم وأفئدتهم بإتيان الخوارق والقيام بشعبذات الجذب والشطح، التي كانوا يلقونها بالترحيب والإكبار :

وأول من أشار إلى قول الشيخ أحمد بن يوسف «بالجذب» هو Bodin. وقد استند في إشارته هاته على جواب شيخ الطريقة الراشدية في موضوع طريق الجذب[33]، ونظر إلى قوله هذا في إطار تعاليم الطريقة الشاذلية، التي تنعت بطريق الجذب، لمدارها على الشكر والفرح بالمنعم من غير مشقة ولا كلفة، ولتعلق القلب فيها بالله عز وجل والدوام على ذلك[34].

وقد ظهر مقال Bodin عن أحمد بن يوسف، ومقال Colin عن أحمد زروق في عام واحد (1925). ولا نعلم مصدر هذا الأخير في قوله بأن الراشدي قد عمد إلى نشر طريقته بين العامة مستعينا بتأثيرات الجذب والخوارق[35]. وقد تبعه Dermenghem (1953) في قوله هذا، وزعم أن الشيخ أحمد بن يوسف كان يوصي أتباعه بالجذب[36]. وجاء خشيم، في الأخير، وأضاف الشطح إلى الجذب، ووضح طبيعتهما على أساس أنهما شعبذة وشعوذة[37].

ومعلوم أن الجذب، في الاصطلاح الصوفي، مقام الخروج عن الخلق إلى الخالق، وهجر جميع الحظوظ، وعدم الاهتمام بشيء سوى الحق. وأن الشطح تعبير عن أحوال ووارادت العارفين، في مقام الفناء، بمستغرب اللغة وظاهرها.

فالجذب والشطح، في الاصطلاح، حالتان تحصلان للمخلوق بفعل الخالق أولا وأخيرا، ولاحظ فيهما للمجذوب أو الناطق بالشطح، ولا يمكن لأحد أن يتوجه إلى غيره بهما، أو يقول للعام أو الخاص إن الجذبة ستحصل له في حين معلوم، وأن الشطحات سينطق بها أو سترد عليه في زمان موقوت.

وعليه، فإن الجذب والشطح المقصودين في الدراسات التي تهمنا ليس هما المعروفين في الاصطلاح الصوفي قطعا. وأنهما لا يزيدان عن كونهما مجرد مرادفين

---

(33) م. الصباغ، **بستان**، صص. 214-215.

(34) M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 150-151.

(35) S. G. Colin, **Sayyidî Ahmad Zarruq**, p. 13.

(36) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 224.

(37) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 163.

عاميين لمصطلحي السماع والرقص عند التواجد. ويكون أصحاب هذه الدراسات قد اختزلوا الطريقة الراشدية في جزء بسيط من أجزائها في النظرية والتطبيق، وفسروا الإنتشار الواسع الذي عرفته بترخيص شيخها لأتباعه بالسماع والرقص عند التواجد :

والسماع نوع من الحركة مع النغم والإيقاع أثناء الذكر، وغايته حصول التوافق والإنسجام بين الروح والجسد من خلال تجريد النغم. وهو إحدى رخص التصوف، يؤذن بها في حال دون أخرى، وفي ظرف دون سواه. أما الرقص عند التواجد، فمتعلق بالنوع العنيف من الواردات الحاصلة للواجد والموجب للحركة والإنزعاج والإضطراب.

وعملية السماع والرقص قد يقوى الصوفي على مقاومتهما وتكلف الوقار والسكون، وقد لا يقوى على كبح رغبته في السماع، أو يقاوم وارد الرقص والحركة والإنزعاج.

وقد سلك الشيخ أحمد بن يوسف في قضية السماع مسلكا وسطا، فرخص به لبعض أتباعه[38]، ونهى عنه وحرمه على البعض منهم[39]. كما قال بأفضلية الحركة عند التواجد، ونصح الواجدين من أتباعه بإسقاط تكلف السكون إذا كان الوارد عنيفا وموجبا للحركة، وقسم ذلك على أقسام الجوارح : الإهتزاز للرأس، والتمزيق لليدين، والرقص للرجلين، والغشية للقلب[40]. فهل انحرف أحمد بن يوسف عن شيخه أحمد زروق في هذه المسائل ؟ كلا، بل سلك فيها نفس مسلك أستاذه، وصدر فيها عن تعاليمه وأقواله[41].

وإذا كنا قد أجلنا كتابات Berque لنختم بها دراسة تطور صورة الراشدي والراشدية في الأسطوغرافية التي تهمنا، فإنه لا ينبغي أن يفهم من ذلك تأخر اهتمام

---

(38) م. الصباغ، **بستان**، صص. 90–91.

(39) **المصدر نفسه**، ص. 219.

(40) **المصدر نفسه**، ص. 208.

(41) انظر آراء الشيخ أحمد زروق في هذه القضايا والمباحث الصوفية في : ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 313 وما بعدها.

Berque بالموضوع إلى ما بعد انتصاف السبعينات من هذا القرن، بقدر ما يعني ذلك التأريخ لإنجازه ونشره لأول دراسة مفردة في الموضوع (1976)[42].

وقد اطلع Berque على الأسطوغرافية السابقة ونقدها، وأخذ عليها عدم دراستها لحركة الشيخ أحمد بن يوسف في إطار تاريخي شامل يأخذ بعين الإعتبار أحوال الثقافة والمجتمع والسياسة ببلاد المغرب الأوسط، خلال العقود الأولى من القرن 10هـ/16م. وارتكز في مصادره على «**البستان**»، ولم يول السير المتأخرة لشيخ الطريقة الراشدية كبير اهتمام.

وقد استخلصBerque من دراسته هاته صورتي «الصلاح» و«البدعة» للشيخ أحمد بن يوسف، واهتم بالتعارض بينهما، مشيرا إلى وضوح هذا التضاد في سير الراشدي، وفي الدراسات السابقة، التي عاب على بعض أصحابها جنوحهم إلى تضخيم المظاهر اللامعقولة لهذا التعارض.

ورأى Berque بأن أحمد بن يوسف لم يختص وحده بهذه الظاهرة، ولم يعان وحده من الإحن وسوء التأويل ـ فالرسول ﷺ نفسه، كما هو معلوم، لم يسلم من إفك المشركين ـ وأقل من ذلك الإنحراف الذي شوه تعاليمه، وظهر في حياته، وألقى ظلال الشبهات على ذكراه بعد مماته.

ولما لم يقف Berque على صورة الشيخ أحمد بن يوسف «العارف»، فقد تعذر عليه الإهتداء إلى جوهر التعارض الذي اعتور سيرته وشاب تاريخ طريقته. ولكي يجد تفسيرا لإجتماع صورتي الصلاح والبدعة في سيرة شيخ الطريقة الراشدية، وتأويلا لجمعه بين الإكبار والإعتقاد اللذين يحظى بهما الصلحاء السنيون وبين الإنكار والإعتراض اللذين يجابه بهما البدعيون وأرباب المذاهب المنحرفة، فقد استعان بمفاهيم إتنوغرافية واجتماعية وفلسفية، وابتعد عن دائرة التاريخ كثيرا :

(42) يرجع اهتمام Berque بموضوع الراشدي والراشدية إلى تاريخ أقدم من هذا بكثير، وقد تعرض له على شكل استطرادات وشذرات متفرقة. ونشير، على سبيل المثال، إلى اهتمامه برسالة **العكاكزة** للحسن اليوسي، وذلك في مونوغرافيته عن مؤلف هذه الرسالة : Al Youssi (1958). وقد جمع هذه الإهتمامات القديمة في دراسته للـبستان في مقاله Un Texte algérien du XVI[e] siècle (1976)، والذي أعاد طبعه عام 1978 بعنوان جديد **Un maître**. كما أولى الراشدي والراشدية عناية خاصة في تأليفه Ulémas (1982).

إذا كانت الدراسات الإستعمارية قد فسرت اجتماع السنة والبدعة، في سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، بمحاولته التوفيق بين الإسلام والوثنية. وأولته الدراسات التاريخية باتباعه الطريقة الزروقية وانحرافه عنها في آن واحد. فإن المفهوم ـ الذي أحال عليه Berque كمرجع لتأويل وتفسير هذا الإزدواج ـ يجعل اجتماع السنة والبدعة في سيرة الراشدي من تجليات ازدواج المقدس.

وقد استعار Berque هذا المفهوم، كما صرح بذلك، من Emile Durkheim (1858ـ 1917). وعبر عن الإزدواجية بمصطلح ambiguité المستعمل عند هذا الأخير، وبمرادفات أخرى منها dualité وambivalence[43].

وملخص هذا المفهوم أن المقدس (Le Sacré) يجمع بين الخير والشر، والطهر والدنس، وغير ذلك من الأضداد. وأن هذه الإزدواجية من طبيعة وجوهر كل المقدسات، بما فيها البدائية، كالطوطمية الأسترالية، التي اعتبرها Durkheim من الأشكال البسيطة للحياة الدينية[44].

وقد رأى Berque نفس الرأي في حال تلميذ الشيخ أحمد بن يوسف المسمى بابن شعاعة، المذكور في سير شيخه، المبكرة والمتأخرة، بالخير والصلاح[45]، والذي تحول فيما بعد إلى «المرابط اللعين»[46]، وكذلك الأمر بالنسبة لعبد القادر بن محمد

---

(43) J. Berque, **Un maître**, pp. 82, 88, 100, 101; **Ulémas**, pp. 71, 152.

(44) انظر تفصيلات مفهوم «ambiguité du Sacré» عند E. Durkheim في كتابه **Les formes élémentaires de la vie religieuses. Le système totémique en Australie**, Paris, 1960-1968, p. 584 et suiv.

(45) ذكر الصباغ «ابن شعاعة»، وقرن كراماته برؤية أحوال القبر ومعرفتها، وأنه كان يصف ذلك للشيخ أحمد بن يوسف، فيقول له : تلميذي الذي يرى ذلك، يرد أهل النار من أهل الجنة. وقد ترجم علي بن الحاج موسى، مؤلف **ربح التجارة**، لابن شعاعة بما يلي : «هو الولي الصالح سيدي محمد بن شعاعة الغربي، من مشاهير تلامذة الشيخ أحمد بن يوسف، له كرامة عالية ومواهب سامية. تتلمذ له خلق كثير، وانتفعوا بصحبته وخدمته. وكانت له فصاحة في اللسان في مدح النبي ﷺ وأحوال القبر والقيامة. وقد أذن له الشيخ في سر الأسماء ومعاني الحروف». انظر: **M. Bodin, Note sur sidi M'hammed ben Chaâ**, p. 75, n. 1. ؛ م. الصباغ، **بستان**، ص. 69.

(46) أصبح ابن شعاعة شيخ قبيلتي بني زروال وبني دركون بالجزائر، اللتين يعتقد أهلهما في صلاحه وخيره. أما القبائل القاطنة بمنطقة زمورة ومستغانم، فيعتقد أهلها في شر ابن شعاعة ونحسه، ولا يجرؤون حتى على =

المدعو أبو سماحة (ت حوالي 1030هـ/1621م) شيخ زاوية فجيج، الذي اتهمه أحمد بن أبي محلي (ت 1022هـ/1613م) بالإنتساب إلى الطائفة العكازية[47]. ويرى Berque بأنه لو قدر لدوركهايم أن يطلع على حال الشيخ أحمد بن يوسف وتلميذيه المذكورين، لوجد فيها أمثلة نموذجية لإزدواجية المقدس[48].

وقد استحاط Berque، ما وسعه الاحتياط، في استعانته بهذا المفهوم. وذلك لاقتناعه، ضمنياً، بأنه وإن كان يبرر ويسوغ تعارض السنة والبدعة في سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، فإنه لا يفسر هذا التعارض أو يؤوله؛ ولعلمه بأنه مفهوم مجرد لا يحقق الغرض الذي رامه كمؤرخ يقصد إلى استخدام مفاهيم ومعطيات تاريخية لتحليل وفهم سيرة شيخ الطريقة الراشدية حيا وميتا.

وما دام Berque مقتنعاً باندثار صورة الشيخ أحمد بن يوسف «العارف»، وبأن الدرجة الرفيعة التي بلغها الراشدي في مضمار المعرفة الصوفية، والتي تحدث

= ذكر اسمه مخافة أن يصيبهم الأذى. ويذكر المعترضون على ابن شعاعة أنه قد زنى بزوج والده، وقتل الفقيه الصوفي محمدا بن علي الذي أنكر عليه فعلته، وأنه قد أحل الحرام وأباح الزنى.
ويدعى ابن شعاعة، كذلك، بابن الشعا، وشعشوع.
راجع الفصول المعنونة «Le Marabout maudit» من الكتابات التالية :

C. Trumult, **Les saints de l'Islam. Légendes hagiologiques et croyances algériennes. (Les saints du Tell)**. Paris 1881; **L'Algérie légendaire. En pélerinage ça et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam. (Tell et Sahara)**. Alger 1892.

S. Biarnay, **Notes d'ethnographie et de linguistique Nord Africaines**, Paris 1924, pp. 121-122.

M. Bodin, **Note sur Sidi M'hammad ben Chaâ, patron des Beni Zeroual d'Algérie**, pp. 73-79.

E. Dermenghem, **Le culte des saints**, pp. 245-246.

وللمؤرخ الجزائري المهدي البوعبدلي رسالة غير منشورة حول تلميذ الشيخ أحمد بن يوسف هذا. انظر :
J. Berque, **Un maître**, p. 101, n. 3.

(47) ترجم ابن أبي محلي للشيخ أبي سماحة في خمسة كتب، ألفها أساسا في الرد عليه والتشهير به. وهذه الكتب هي : **القسطاس المستقيم في معرفة الصحيح من السقيم**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، عدده 576ق؛ **المنجنيف لرمي البدعي الزنديق**، مخطوط بالخزانة نفسها، عدده 338ق؛ **مهراس رؤوس الجهلة المبتدعة ومدراس نفوس السفلة المنخدعة**، مخطوط بالخزانة نفسها، عدده 192ك؛ **سم ساعة في تقطيع أمعاء مفارق الجماعة** مخطوط بالخزانة نفسها، عدده 338ق؛ **الأصليت الخريت في قطع بلعوم العفريت النفريت**، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، عدده 100.

(48) فات Berque أن يسوق شيخ العكاكزة ضمن هذه الحالات.

عنها مترجموه بتقدير وإكبار، لم يبق منها أثر. فلم تبق بين يديه سوى صورة الشيخ أحمد بن يوسف «الصالح»، فراح يبحث في جزئياتها ويدقق لِإستخراج بديل عن الحلقة الضائعة التي تشد الطرفين النقيضين إلى بعضهما.

وما دام الدور السياسي الذي لعبه الشيخ أحمد بن يوسف، في تاريخ المغرب الأوسط خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، قد تعطل في حياته فجاءة، ولم يأت بأية نتيجة. فقد اعتقد Berque باهتدائه إلى الحلقة الضائعة، ووضعه اليد على بديل صورة المعرفة، وهي صورة أحمد بن يوسف «السياسي»، التي يمكنها أن تفسر تناقضات سيرة هذا الشيخ، وتفك عناصرها المركبة.

وهكذا ضخم Berque الجانب السياسي من سيرة شيخ الطريقة الراشدية، واطمأن إلى أنه الجانب «التاريخي» القمين بتقديم تأويل وتفسير الإِزدواج الحاصل في سيرة الراشدي.

ويبدو الِإقتناع بهذه الفكرة جليا، وذلك في تأويل Berque للعديد من أحداث سيرة الشيخ أحمد بن يوسف. ولنضرب مثلا على ذلك بتعامله مع أحد نصوص السيرة المبكرة التي ألفها الطالب علي بن العباس التمزغراني، الذي ذكر فيه أن شيخه الراشدي قد دخل القلعة يوما ومعه رجال كثيرون. فقالت امرأة : هذا الدجال بعينه[49]. وقد ترجم Berque كلمة الدجال بالكلمة الفرنسية «imposteur»، التي تعني الرجل الضلال المظهر لخلاف ما يبطن، وقال بأن إطلاق هذه الصفة على الشيخ أحمد بن يوسف تعبير على الِإعتراض على خلعه لبيعة الأمراء الزيانيين من عنقه، ودليل على إنكار الفقهاء والفقراء المحافظين على هذه البيعة عليه. ولم يوافق Berque على ترجمة Basset لكلمة الدجال بكلمة «Antéchrist»، التي تعني المسيح الكذاب الذي سيظهر في آخر الأزمان[50]. وهو، ولا شك، القصد الذي رامته المرأة المعنفة لشيخ الطريقة الراشدية، لاتفاق الأخبار التي تحكي عن ظهور الدجال مع دخول الشيخ أحمد بن يوسف القلعة في حشده الكبير، وشيوع استخدام الكلمة

(49) م. الصباغ، **بستان**، ص. 189.

(50) يتصل الدعاء الوحيد الذي يخص القلعة، من بين الأدعية المنسوبة للشيخ أحمد بن يوسف بالدجال بالذات. ومضمونه أمان شيخ الطريقة الراشدية للقلعة وأهلها من الدجال والفزع. انظر :

R. Basset, Dictons satiriques, p. 45 et suiv.

وإطلاقها على الرجل الذي سيظهر في آخر الأزمان، ويتبعه الكافرون والمنافقون[51]. والنص، بهذا المعنى، لا يؤرخ لمعارضة سياسية، بقدر ما يؤرخ لمعارضة مذهبية تخشى الفساد على العقيدة.

وتتويجا لهذا الإقتناع، يرى Berque بأنه لن يسهم في تفسير سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، بصفة مثلى، كالمقارنة بينها وبين سيرة أبي العباس أحمد بن القاضي الزواوي (ت 934هـ/1527م)، معاصره ونظيره في شرق المغرب الأوسط شهرة ومشيخة[52].

وقد أسهم الشيخ أحمد بن القاضي، مثل الشيخ أحمد بن يوسف، في استقرار الأخوين عروج وخير الدين بالبلاد. لكنه سرعان ما انفلت من الدوران في فلكهما، وقاد قبائل زواوة ضدهما، ودخل مدينة الجزائر وحكمها سبع سنين، ونجح في تأسيس زعامة بجبال القبائل ستوكل إليها، ولمدة طويلة، مهمة الدفاع عن الإستقلال النسبي لهذه المنطقة.

ولم يختص الشيخ أحمد بن يوسف بازدواجية المقدس فحسب، بل وبالمشاركة في النزاعات التاريخية التي عرفها عصره. إلا أنه وإن جسد كغيره من الصوفية وقوف الجماهير المغربية في وجه الخطر الأجنبي، وشطط السلطان السياسي وتهاون حماة الشريعة، فإنه لم يحاول كنظرائه ومنهم ابن القاضي بمنطقة القبائل والسعديون بالمغرب، أن يؤسس لنفسه حكما ذاتيا. فالسلطة العثمانية أخذت على عاتقها، على عهده، مسؤولية القيام بوظيفة الجهاد، وقد كان وجودها قويا بإقليمه بحيث لم تسنح له بفرصة الإضطلاع بمسؤوليات حربية. وقد اكتفى الشيخ أحمد بن يوسف بتأييد هذه السلطة، منذ أولية ظهورها بمنطقة نفوذه، وقنع بالإمتيازات التي خولتها له، وظل يدور في فلكها، وأصبح هامشيا نوعا ما.

---

(51) عن الدجال، انظر :

A. Bel «Al-Dadjdjàl», q.v, **Encyclopédie de l'Islam**, nouvelle édition, tII, Paris 1961, pp. 77-78.

(52) عن ترجمة وحركة الشيخ أحمد بن القاضي انظر : م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 126؛ م. الإفراني، **نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي**، نشر وتصحيح هوادس، باريس 1888، ص. 17؛ أ. ت. المدني، **حرب الثلاثمائة سنة**، صص. 211–214؛ ع. بن اشنهو، **دخول الأتراك**، صص. 147–151.

وهكذا ضاعت على الشيخ أحمد بن يوسف سلطنة الوقت[53]. ولم يكتب له أن يخلد كأحد أعلام الفكر مثل السنوسي على سبيل المثال. لكن جاهه سينفلت بالمقابل من طرق بدعية. وسيصبح بذلك شبيها بخديم البدعة السري ببلاد المغرب، ولعل في هذا الإنحراف شيء من التعويض ! فالإنضمام إلى صف السلطة المركزية، إذا خيبت الأمال الثاوية وراءه ولم يحقق الثمار المرتقبة يمكن أن تنشأ وتنشط عنه، وعلى أشكال ضالة، أجزاء من القوات الجماعية، التي لم يفلح في تجنيدها[54].

وملخص هذا التاريخ الأسطوغرافي للطريقة الراشدية شيخا ومذهبا واتباعا، يظهر جسامة عاقبة إغفال الجوانب الفكرية من تاريخ التصوف المغربي بوجه عام، وتاريخ هذه الطريقة بوجه خاص، ومدى تأثير هذه الهنة على فهم وتقييم الحركة التاريخية التي ارتبطت بها وبالطوائف التي تفرعت عنها في كل من المغربين الأوسط والأقصى، والأخص الطائفة اليوسفية أصل نحلة «العكاكزة».

فالتعارض بين السنة والبدعة، الملحوظ في سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، وفي تاريخ طريقته وفي سير بعض تلامذته، أساسه تعارض موقفي التسامح والتشدد من الفكر الصوفي الذي ابتدعه هذا الشيخ، وانبنت عليه هذه الطريقة، ودعا إليه هؤلاء الأتباع.

وقد انصرفت الدراسات السابقة جميعها عن الإهتمام بالجانب الفكري من سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، ومن تاريخ طريقته، فلم توفق بالتالي في فهم العلاقة المزدوجة التي نظمت بين هذا الشيخ ومذهبه واتباعه وبين السنة، والتي قامت على أساس التسامح والإنتصار أو التشدد والإنكار. وهكذا تحول التعارض بين السنة (التسامح) والبدعة (التشدد)، في هذه الدراسات، إلى تعارض بين الإسلام والوثنية، وبين أتباع الطريقة الزروقية والإنحراف عنها، وإلى ازدواجية الصلاح باعتباره أحد أشكال المقدس، أو التعارض بين شخصية الشيخ أحمد بن يوسف الروحية (سلطان الوقت) وشخصيته الدنيوية (زعيم السياسة).

---

(53) هذه هي الخلاصة التي عنون بها Berque مقاله.

(54) J. Beque, Un maître, pp. 98-103.

خلاصة

تعد صورة البدعة الحلقة الثالثة والأخيرة من سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، بعد صورتي المعرفة والصلاح. وهي لم تنشأ متأخرة عن هاتين الصورتين، بل ولدت معهما وسارت بسيرهما نشوء وتطورا وارتقاء. وقد همت شيخ الطريقة الراشدية في سلوكه ومعتقده، في حياته وبعد مماته، وشملت خاصة تلامذته وعامة اتباعه، وعمت جل الطوائف التي انتسبت إليه. وهي تؤرخ للصراع الطويل الذي دار بين الطريقة الراشدية، شيخا ومذهبا واتباعا، وبين أهل الفقه والفقر في المغربين الأوسط والأقصى، وذلك من لدن نشوئها في مطلع القرن 10هـ/16م إلى هلم جرا.

والنتيجة الهامة التي نخلص إليها، من خلال هذه الصورة، هي أهمية الفكر ودوره الفعال في تاريخ المجتمعات المغربية، خلال هذا العصر، الذي يعرف بعصر التصوف :

فالتصوف، خلال المائة العشرة الهجرية وما بعدها، كان عامل وحدة مذهبية بالبلاد المغربية وذلك في إطار الطريقة الشاذلية المتصلة بطريق الإمام أبي القاسم الجنيد (ت 277هـ) والتي تعتبر من أسلم الطرق الصوفية وأقربها إلى السنة، وأكثرها انتشارا بالمغرب، حتى أنها لتعتبر الطريقة الرسمية في هذه البلاد، إلى جانب المذهب المالكي في الفقه والعقائد الأشعرية في التوحيد[55]. كما كانت الطرق الصوفية المغربية، على هذا العهد، عامل وحدة ثقافية، نشط الأفراد من عقال الولاء القبلي الضيق، وهيأ لهم فرصة الِانفلات إلى هوية ثقافية أرحب، وعقد روابط وعلاقات على مدى أبعد وأوسع. وقد عملت على توجيه هذه الوحدة ضد الخطر المسيحي الإيبيري الذي كان ينازل أيامها البلاد المغربية.

وقد أسهمت الطريقة الراشدية، بما تفرع عنها من طوائف وزوايا، في انتشار الطريقة الشاذلية وغلبتها في المغرب، لِاتصال سند الشيخ أحمد بن يوسف بالإمام الشاذلي عن طريق شيخه أحمد زروق. لكنها جاءت بمذهب صوفي يرسم أبعاد علاقة الإنسان بالخالق وبالوجود الذي يعيشه دنيا أو يعتقده آخرة، بشكل لم يستسغ مثقفو العصر جراءته وطرافته، ولم يكن بوسعهم أن يسكتوا عنه أو عن صاحبه

(55) م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 48.

وأتباعه، وذلك لدقته وخطورته. فطرحت الطريقة الراشدية بذلك مشكلا فكريا حادا، ونشأ عنها في إطار الوحدة الشاذلية السنية اتجاه متميز اعتبر الخطر كل الخطر على السنة وأساس الفتنة في العقيدة.

وقد أوجدت الطريقة الراشدية، كذلك روابط روحية جديدة بين القبائل العديدة التي انتسبت إليها، في كل من المغربين الأوسط والأقصى : فالمحبة في الشيخ أحمد بن يوسف قد ألفت بين قلوب أفرادها، واضحى ضريح مليانة قبلة مزارهم ومكان تلاقيهم وتزاورهم. لكنها لم تعرف السبيل إطلاقا إلى ادماج هذه القبائل في الوحدة الثقافية الكبرى التي تعم البلاد. بل على العكس من ذلك، أقامت حواجزا وسدودا حالت بين هذه القبائل وبين العالم المحيط بها، وضربت حولهم نطاق العزلة والإنغلاق، سواء تم ذلك على شكل تقية طوعية، أو على شكل حصار قهري أو نفي قسري.

وقد جندت الطريقة الراشدية، أيضا، اتباعها للجهاد ضد الإيبيريين، في المغربين الأوسط والأقصى، وأسهمت في الذود عن أرض الإسلام والمسلمين. لكنها عملت، في نفس الوقت، على إضعاف ووهن الجبهة الداخلية، على عهد تمركز السلطة الشرعية أو تلاشيها، للرأب الفكري الذي أحدثته والصدع الإجتماعي الذي خلقته واللذين ترتبت عنهما فرق وشيع، ونجمت عنهما صراعات وحركات، أزهقت أرواحا عديدة، وزادت في حدة أزمة البلاد الديمغرافية.

القسم الثاني

من اليوسفية إلى العكازية : تاريخ طائفة بدعية

الباب الرابع
المؤسس والطائفة

الفصل الثالث عشر
عنقاء مغرب

هو عنقاء مغرب، لا وجود له من حيث الوصف على فرض وجوده من حيث الشخص

عبد المالك التجموعتي

لم يكن مؤسس الطائفة «اليوسفية» بالشخص المغمور الذي ثوى ذكره في عتمة الخمول، فاضمحل وعفا عليه الزمان. بل كان علما من أعلام الحركة الصوفية بالمغرب، وشهيرا من مشاهيرها، خلال النصف الأول من القرن 16/10م، لا يقل شهرة ومكانة عن نظرائه من مشايخ الراشدية، في هذه الحقبة كالخياط والشطيبي وغيرهما.

ومن المؤكد أن شيخ الطائفة «اليوسفية»، كان لا يزال حيا يرزق، عام تأليف الياصلوتي «للمسلك» (942هـ/1536م). وقد لاحظنا تنكب شيخ الزاوية الياصلوتية عن ذكر الطريقة الراشدية باسمها، وتعمده إغفال تسمية الطائفة «اليوسفية»، التي قصدها أكثر من غيرها من الطوائف الراشدية المغربية التي هاجمها في رسالتها المذكورة. وإذا كان قد اكتفى بإرسال جملة من النعوت القدعية في حق الطائفة التي تهمنا، فإنه لم يذكر كذلك شيخها باسمه، وعينه بلفظ «المتبوع»، وهو تعيين لا يخلو من تعتيم، ولا يساعد على ضبط المقصود به، هل هو شيخ الطائفة اليوسفية أو هو شيخ الطريقة الراشدية الشيخ أحمد بن يوسف نفسه ؟

وسكوت الياصلوتي عن ذكر تسمية الطائفة اليوسفية وكذلك اسم مؤسسها أمر مقصود، لتعاضد الكتابة والسنة، ولأن هذا المؤسس وطائفته قد صنفا خارج دائرة السنة، وعد هو من أهل الأهواء، وعدت هي من البدع. وأهل السنة يستشنعون

الترجمة لأهل الأهواء، ويستنكفون عن تدوين أخبار البدع. وإذا ما تعرضوا لذكرها، قصد مكافحتها والتحذير منها في الغالب، لم يكن في صالحهم أن يقدموا صورة واضحة عنها، سواء تعلق الأمر بمشايخها أو مذاهبها أو أتباعها، بقدر ما كانوا يجنحون ويقصدون إلى تعتيم هذه الصورة قصدا، هدفهم محاربة مشايخ الأهواء والطوائف البدعية على مستوى الكتابة والتأريخ، وذلك عن طريق تشويش أخبارها، وسدل ستور الغموض على تاريخها، وتجاهل تراجم مشايخها وأعلامها.

ودليلنا على تجاهل الياصلوتي للطائفة اليوسفية وشيخها، وحجتنا على شهرة هذا العلم، وحصول معرفته من قبل معاصريه من العامة والخاصة، بل ومغالبة هاته الشهرة والمعرفة للأيام، ما جاء به أحمد بن أبي محلي (ت 1022هـ/1613م)، في كتابه «المنجنيق»، الذي ألفه عام 1016هـ/1607م، في حديثه التالي : «وقد كنت يوما أتذاكر مع الدجال الأزعر (الشيخ عبد القادر بن محمد السماحي)، مدة إقامتي في جواره، وقبل الاطلاع على ما في جب غيبه، فجرى منه ذكر شيخهم (اليوسفية). فقلت له : إنه ليس على الطريقة السوية. فما أجابني حتى بحرف من كلمة، بل تعامى وسكت عني. فوقع لها في نفسي منه شيء.

ثم إنه مرة أخرى جرى به ذكره أيضا. فقلت له فيه مثل مقالتي الأولى. فسكت مثل سكتته الأولى...»[1].

وهذا يؤكد أن شيخ الطائفة اليوسفية لم يكن معروفا من لدن معاصريه من مشايخ النصف الأول من المائة العاشرة الهجرية فحسب، بل وحتى من قبل خلفهم من المشايخ المخضرمين الذين عاشوا النصف الثاني من هذه المائة والعقود الأولى من المائة الهجرية الحادية عشر. وإكثار الشيخ عبد القادر بن محمد السماحي (ت حوالي 1030هـ/ 1641م) من ذكر شيخ الطائفة اليوسفية، وجريان اسمه على لسانه في أكثر من مناسبة، وتكرار حديثه عنه مع صهره ابن أبي محلي، أمور يسوغها اتصال سند السماحي بالشيخ أحمد بن يوسف من طريق شيخه محمد بن عبد الرحمن السهيلي (ت 936هـ/ 1530م)، وكذلك العلاقات التي كانت تنظم بين الطائفة اليوسفية وبقية الطوائف والزوايا الراشدية المغربية، ومن بينها الزاوية الراشدية

(1) أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، ص. 134.

التي أسسها الشيخ أبو سماحة بفجيج. وقد أكد ابن أبي محلي علاقة أبي سماحة باليوسفية، في كتابه المذكور، وإن أراد بذلك لصهره ضرا.

وكلام ابن أبي محلي يقدم لنا صورة عن مجافاة السنة للبدعة، والطريقة التي يسلكها السنيون في حديثهم عن البدعيين، والمتسمة بالإرجاف والتعتيم. ولم يكتف ابن أبي محلي بالتحاشي عن ذكر اسم شيخ اليوسفية باسمه، بل زاد على ذلك بالإعراض عن الإشارة إلى موضوع حديث صهره، المتكرر عنه، وهو حديث ـ لو نقله ـ لأفادنا إفادة عظيمة، لأن ذكر أبي سماحة لشيخ اليوسفية، كان ذكر أحد مشايخ الجيل الراشدي الثاني بالمغرب لعلم من أعلام الجيل الراشدي الأول به. وهو حديث الخلف عن السلف، المقتصر على تعداد محاسنهم وجليل أعمالهم مع توقيرهم واحترامهم. وقد أعرض أبو سماحة عن ابن أبي محلي لما أشار إلى وجهة نظر السنة في هذا السلف، وسكت عنه ولم يجبه. وسيسلك ابن أبي محلي نفس المسلك في حديثه عن الطائفة اليوسفية، حيث أعرض عن ذكرها بأسمها، واكتفى بمجرد التلميح إليه بقوله : «وهي طائفة من الجهال، ليسوا من أولي العلم ولا الحلم، وإنما هم عموم عميان، رئيسهم منهم، قالوا وهو ينتمي مع زيغه لأبي العباس أحمد بن يوسف الراشدي، وحاشاه ذلك»[2].

وإن كان ابن أبي محلي يتجاهل الطائفة اليوسفية وشيخها، فإن الشيخ عبد الكبير بن هاشم الكتاني (ت 1350هـ/1931م)، الذي شارك كعدل في محضر «إسلام» أفراد من هذه الطائفة، على عهد السلطان محمد بن عبد الرحمن (1276ـ 1290هـ/ 1859ـ 1873م) يصرح في تسجيله لهذه الحادثة بأنه «قد حذف أساميهم تطهيرا من الدنس».[3]

هذا مثال المفرطين في مجافاة الطائفة اليوسفية شيخا وأتباعا، وقد ركنوا إلى السكوت العمد عن أخبارها، واعتبروا مجرد ذكر أعلامها دنسا طهروا منه كتاباتهم بالتجاهل والحذف. لكن فئة قليلة من مصنفي مصادر القرنين 10 و11هـ/16 و17م، جاءت بشذرات من سيرة مؤسس هذه الطائفة. وكان من بينهم المهتم بتراجم رجال العصر، الذي اضطر إلى الحديث عن شيخ الطائفة اليوسفية في

---

(2) **المصدر نفسه**، ص. 131.

(3) ع. الكتاني، **زهر الآس**، ص. 328.

معرض ترجمته لشيخه أحمد بن يوسف، أو في سياق الترجمة لبعض إخوانه في الطريقة الراشدية كالشيخ عبد الله الخياط. وكان من بينهم محرر الفتوى في مسألة شيعته، الذي جمع مختلف أخبارهم، وفيها ما اتصل ـ بطريق مباشر أو غير مباشر ـ بسيرة شيخهم ومؤسس نحلتهم. ويغلب على هذه الأخبار الإيجاز المجحف ويطبعها التضارب والتناقض، ولا تتفق إلا في الاسم الذي اشتهر به مؤسس الطائفة اليوسفية، على هذا العهد، وهو:

أحمد بن عبد الله المنزول

لا تذهب المصادر التي تهمنا إلى ذكر هذا الإسم الكامل رأسا، بل سلكت في تدوينه نوعا من التدرج البطيء الإيقاع زمنيا : فإذا كان مؤسس الطائفة اليوسفية قد عاش خلال النصف الأول من المائة العاشرة الهجرية، فقد لزمنا الانتظار إلى نهايتها لنعلم شيئا عن تسميته، بفضل ابن عسكر، الذي أحرز قصبة السبق في اختراق جدار الصمت المطبق، وسماه في فهرسته، التي ألفها عام (985هـ/1577م)، «بابن عبد الله»[4]. وبعد معرفتنا لشيخ اليوسفية باسم والده، لزمنا التربص إلى نهاية المائة الحادية عشر الهجرية، لنعلم بأن اسمه «أحمد» وأن لقبه «المنزول»، وذلك في الفتاوىٰ التي أصدرها كل من اليوسي والتجموعتي، في موضوع طائفته، عام (1080هـ/ 69- 1670م)[5]، وكذلك في كتاب «المحاضرات» المؤلف عام (1035هـ/ 83- 1684م)[6]. ولا نعثر على الإسم الكامل لشيخ اليوسفية إلا في الترجمة المفردة في الشيخ عبد الله الخياط، والمصنفة من قبل محمد الريفي (ت 1196هـ/ 1782م) في المائة الهجرية الثانية عشر. وإذا كان هذا المصدر المتأخر يتفرد بذكر الاسم الذي يهمنا، مركبا وكاملا، فإنه المصدر الوحيد الذي جاء به لقب «المنزول» مقترنا بياء النسبة، كذا «المنزولي»[7].

(4) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(5) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 171، 174، 176، 182؛ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 73.

(6) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 170.

(7) م. الريفي، **جواهر السماط**، و8 ظ.

وهذه جملة المعلومات المتضاربة والمتناقضة، التي جاءت بهذه المصادر، والمتعلقة بسيرة الشيخ أحمد بن عبد الله المنزول :

فهناك اختلاف حول مكانته من الشيخ أحمد بن يوسف، ودرجته في الطريقة الراشدية، وسنده فيها : فابن عسكر يقول بأنه قد صحب «صحب» الراشدي، ويجعله بذلك من أفراد الطبقة الثانية من مشايخ الراشدية. في حين ينكر ابن أبي محلي نسبة المنزول إلى هذه الطريقة بالمرة. بينما يؤكد الريفي أخذه عن الشيخ أحمد بن يوسف، ويعده من الطبقة الأولى من تلامذته، ويذكر بأنه قد رافق الشيخ عبد الله الخياط في الأخذ عن شيخ الطريقة الراشدية والتتلمذ عليه، وبأنه قد تلقى الإذن بالخروج عن الراشدي، هو والخياط في وقت واحد، وبأنهما قد تصاحبا في الدخول إلى المغرب الأقصى.

ونفس التضارب ملاحظ، في هذه المصادر وغيرها، فيما يتعلق بمذهب الشيخ أحمد بن عبد الله المنزول وأصله : فإذا كان الياصلوتي يجعله أكبر الدعاة إلى فكر الشيخ أحمد بن يوسف، ويقول بزعامته للاتجاه الراشدي الذي نشأ في المغرب، والذي سعى إلى نشر الطريقة الراشدية به كمذهب ونحلة، فإن ابن عسكر، الذي لا ينكر صلته بالراشدي والراشدية، يصل نحلته بمذهب عبد الله بن اباض (ت 86هـ/ 705م). ويوجد آخرون لمذهب اليوسفية أصولا في فرق التشيع الغالية، وبالأخص الاسماعيلية، والقرمطية، والدرزية. كما ينسبها البعض إلى مذاهب مغربية مشهورة كطائفة العكازين أتباع المهدي بن تومرت، أو إلى طوائف غير معروفة كطائفة السليمانيين. ويذهب البعض الآخر إلى كون المنزول من أصحاب الإباحة الخاصة من غلاة التصوف، أو أصحاب الإباحة العامة من الزنادقة. وهناك من يقطع كل صلة للطائفة اليوسفية بالمذاهب الإسلامية والطوائف المغربية، ويجد لها أصلا في عهود الوثنية القديمة أو في الماسونية الحديثة، والفلسفة الوضعية، والأفكار الفولتيرية، وغير ذلك من الأصول.[8]

ولا تقدم لنا مصادر القرنين 10 و11هـ/16 و17م، شيئا آخر يهم سيرة شيخ اليوسفية، سوى أنه كان صاحب «مناجاة»، وأن ما وقع له منها مدون في كتاب تعنونه تارة بـ**ابن رباش** وتارة بـ**ابن نحاس**.

(8) سنفصل في الأصول المتعددة التي فسرت بها المصادر المختلفة نحلة الطائفة اليوسفية، وذلك في الباب الخامس من هذه الدراسة.

وقد كان بالإمكان أن نضع اليد على اسم أحمد بن عبد الله المنزول، الذي تقدمه لنا هذه المصادر، ونعتبره الإسم الحقيقي لمؤسس الطائفة اليوسفية، لو اتفق أتباع هذه الطائفة معها في شأن الإسم الذي يعرفون به شيخهم وزعيم نحلتهم. ذلك أن هؤلاء الأتباع الذين توارثوا، عن طريق التحديث الشفوي، تاريخا يمكننا الركون إلى صحة بعض معطياته، لا يذكرون اسم أحمد بن عبد الله المنزول على الإطلاق، ويعرفون مؤسس طائفتهم وشيخها الأول باسم آخر، تتفق وتجتمع حوله كلمة كل القبائل المغربية التي ظلت على نحلته إلى بدايات القرن 14هـ/20م، ويتعارف أفرادها فيما بينهم على اعتبارهم خدامه، ويعدون اسمه كلمة السر التي بها يتعارفون، للتقية التي دأبوا عليها منذ نكبتهم على يد المولى اسماعيل عام 1102هـ/1691م، وهذا الاسم هو : عمر بن سليمان.

فهل نحن بصدد اسمين لشخصين متميزين أو نحن بصدد اسمين مختلفين لشخص واحد؟

تعرف الطوائف والزوايا المغربية، في الغالب، بأسماء مؤسسيها. ولو سلك شيخ اليوسفية نفس المسلك، وعرف الطائفة التي أسس باسمه، لمكننا من عنصر حاسم يفيد في ترجيح كفة أحد الإسمين اللذين يخلعان عليه، سواء من قبل مصادر السنة المدونة خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، أو من لدن خلف أتباعه الذين جاؤوا من بعده بأربعة قرون.

وإذا كان هذا الشيخ لم يرض لطائفته باسم غير اسم الطريقة الراشدية التي ينتسب إليها، والتي تعرف كذلك باسم الطريقة اليوسفية، نسبة إلى اسم والد شيخه أحمد بن يوسف. فنلاحظ، كذلك، أن اسمه في مصادر السنة وهو أحمد يواطيء اسم مؤسس الطريقة الراشدية، وقد ترتب عن هذه المواطأة تشويش وخلط واشتباه، حول المقصود باسم أحمد، في كثير من أخبار الطائفة اليوسفية في هذه المصادر : هل هو شيخ الطريقة أحمد بن يوسف أو هو شيخ الطائفة أحمد بن عبد الله؟ وكذلك لقب المنزول، الذي اقترن باسمه، في مصادر السنة، لا يعبر عن أي انتماء قبلي أو ذي صلة بموطن، كألقاب العصر المشتقة في الغالب من أسماء القبائل والمواطن. وهو ذو صلة بمعنى النزول والحلول، بمعنى أنه ذو دلالة مذهبية مجردة أكثر من كونه ذا دلالة قبلية أو موقعية.

وبالإضافة إلى عدم ورود لقب المنزول عند المؤلف المجهول لكتاب «**التبصرة**»، المصنف في أواخر الدولة السعدية، وتفرده بذكر لقب جديد له، وهو العلوفي. فإن بعض أعلام السنة يشكون في حقيقة وصحة الإسم الذي اشتهر به مؤسس الطائفة اليوسفية، خلال المائتين الهجريتين العاشرة والحادية عشر، ويطعنون في تاريخية شخصيته كذلك. وقد ذهب الفقيه أبو مروان عبد المالك التجموعتي (ت1118هـ/6-1707م) إلى هذا صراحة في قوله: «وقولها (اليوسفية) _ أهلكها الله _ أحمد المنزول : نعم منزول في الدرك الأسفل من النار، ﴿**إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ**﴾[9]. ثم لا يدري ما يريد القوم بأحمد المنزول، وبوصفه بالمنزول : فإن كان الملياني شيخ الطريقة فحاشاه وحاشاه ذلك، فلقد كان جبلا من جبال الدين وعلما من أعلام المهتدين، قدس الله روحه ونور ضريحه. وإن كان غيره، فهو عنقاء مغرب لا وجود له من حيث الوصف على فرض وجوده من حيث الشخص».[10]

وإذا كان قول التجموعتي هذا يزيد من حظ صحة الرواية الشفوية المتأخرة، ويرجح كفة اسم عمر بن سليمان. فلا يجوز أن نشطب بجرة قلم على اسم أحمد بن عبد الله المنزول، ونقول بعدم احتوائه لأية حقيقة تاريخية، وأن إجماع المصادر السنية على نسبته إلى مؤسس الطريقة اليوسفية مدعاة للشك فيه. إذ لا يمكننا قطعا أن نخمن بأن هذا الإسم من اختلاق أهل السنة، لجلال الإسمين ومواطأتهما لاسم الرسول ﷺ، ولأن الأسماء المختلفة للبدعيين، من قبل أهل السنة، عادة ما تكون مواطئة للأسماء اليهودية، كما لا حظنا ذلك في العناوين الموضوعة لمؤلفات وكتب الطائفة التي تهمنا كابن رباش وابن نحاس. وعليه فإن إجماع المصادر السنية على الإسم الذي اشتهر به شيخ اليوسفية قرينة على اليقين في صحته، والتسليم بأنه الإسم الذي عرف به، خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، وهو : أحمد بن عبد الله المنزول.

وما دام استبدال الأسماء والألقاب الحقيقية، والانسلاخ عن الأنساب الأصلية، وما يترتب عن ذلك من انتحال أسماء وألقاب جديدة، ولبس جلدة أنساب

---

(9) **سورة الأنبياء**، الآية 97.

(10) أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 73- 74.

مختلفة، مسألة مشهورة في سير أعلام الطوائف والحركات المناوئة للفكر السائد في المجتمعات الإسلامية، في المشرق والمغرب، وقبل القرن العاشر ومن بعده، فيمكننا الافتراض بأن اسم شيخ اليوسفية ولقبه، كما وردا في مصادر السنة، هما من قبيل الأسماء والألقاب المنتحلة، وأن لانتحال هذا الشيخ لاسم أحمد بن عبد الله، واتخاذه للقب المنزول صلة بالحركة التي تزعم وللدعوة التي ظهر بها بين معاصريه :

اشتهر مؤسس الطائفة اليوسفية بالتوغل في محبة الشيخ أحمد بن يوسف[11]. وهذا التوغل لم تظهر آثاره في افتنانه بفكر شيخه الراشدي، وعمله على دعوة الناس إلى مذهبه فحسب، بل تعدت ذلك إلى اقتفائه لسننه، وتأسيه به في كل أعماله، ونسجه للخطوط العريضة من حياته وحركته على صورة الأحداث الكبرى من سيرة شيخه.

ومن بين الأحداث العظمى في سيرة الشيخ أحمد بن يوسف، دعوته إلى كونه «سلطان الوقت»، وهي دعوة اكتملت فيها كل عناصر الحركات المهدوية، التي عرفت ظهورا ملحوظا خلال عصر التصوف هذا. وإذا كان هذا الحدث غامضا في سيرة شيخ الطريقة الراشدية، الذي لم يعلن مهدويته، فإن سيرة تلميذه مؤسس الطائفة اليوسفية على غموضها، يستشف من بعض ملامحها أنها كررت الحركة المهدوية التي شرع فيها الشيخ أحمد بن يوسف، ولم يمض فيها إلى نهايتها : فابن عسكر يؤكد بأن اليوسفية قد «فعلوا فعل الروافض والشيعة في أئمتهم»[12]، وما فعلهم إلا الدعوة إلى المهدي المنتظر، الذي يقابله القول برجعة الإمام المختفي عند الشيعة. وشيخ اليوسفية إنما انتحل اسم أحمد بن عبد الله، ليصدق عليه الحديث «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم، لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجل من أهل بيتي يواطيء اسمه اسمي واسم أبيه إسم أبي»[13] ولعله اختياره لِإسم «أحمد» بدل «محمد»، يرجع إلى تيمنه بهذا الِإسم الذي يحمله شيخه أحمد بن يوسف وشيخ شيخه أحمد زروق. وأكثر من التيمن، فإن اسم أحمد له مكانة خاصة في سيرة مؤسس الطريقة الزروقية، ذلك أن زروقا حين ولد أسماه أبوه محمدا. لكنه ما لبث أن

---

(11) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(12) **نفسه**.

(13) ع. ابن خلدون، **المقدمة**، ص. 557.

عرف باسم أبيه أحمد، حين توفي الأب واحتفظ هو باسمه، لأسباب ثلاثة كما قال: لأنه ألف الإسم أولا، ولأنه لم يحرف على ألسنة العامة كما حدث بالنسبة لإسم محمد ثانيا، ولأنه كان الإسم الذي بشر به عيسى بن مريم، ولم يدع نبي آخر به ثالثا. وقد سمى زروق أولاده الأربعة باسم أحمد، مطلقا على كل منهم كنية تميزه عن اخوته الآخرين[14]. ولا بأس أن نلاحظ في هذا السياق، بأن أحمد بن عبد الله هو اسم أشهر مدعي المهدوية، خلال هذا العصر، وهو ابن أبي محلي.

وقد ألف شيخ اليوسفية تآليفا في دعوته، لم تصلنا إلا العناوين الموضوعة لها من قبل خصوم صاحبها كابن رياش وابن نحاس. وعلى الرغم من ذلك فإن الإشارة إلى مادتها، التي هي عبارة عن «المناجاة الواقعة له»[15]، تجعلنا نقارب بين هذه التآليف، من حيث المضمون، وما كتبه ابن أبي محلي في مناجاة المهدي، «كالأرجوزة المهدوية» التي يدعوه فيها إلى الظهور، ويلح عليه في القيام بدوره المنتظر في نشر العدل بين الناس[16]. ومن المفيد أن نشير إلى أن غالبية فقرات المناجاة التي تتصدر كتاب «**التعريف**» تتصل بهذه الدعوى.[17].

ولقب «المنزول» الذي اتخذه شيخ اليوسفية، ليس غريبا عن المهدوية القائمة على فكرة الظهور بعد ترقب وانتظار، ذلك أن هذا اللقب يقصد به النزول، الذي له معنى قريب من الظهور.

وإذا صح انتحال هذا الشيخ للإسم واللقب المتحدث عنهما، وأمكن اعتباره أحد المتمهدوين العديدين، الذين ظهروا خلال عصر التصوف هذا، فالراجح أنه لم يستبدل اسمه ولقبه الأصليين إلا بعد رسوخ نفوذه وانطلاء ناموسه على شيعته من اليوسفية، واتجاه دعوته خارج دائرتهم الضيقة، وذلك في مرحلة متأخرة، ولا شك، من سيرته.

---

(14) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص 23، والهامش (2) من نفس الصفحة.

(15) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 182.

(16) م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 227 وما بعدها.

(17) مجهول، **التعريف**، و1 ظ – و3 ظ.

عمر بن سليمان «العلوفي»

إذا كان المجتمع السني، خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، لم يعرف مؤسس الطائفة اليوسفية إلا بآسم أحمد بن عبد الله المنزول، فإن أتباع هذه الطائفة الذين ظلوا يتناقلون أخباره أبا عن جد، لا يذكرونه بهذا الإسم، ويجمعون ـ على تباعد ديارهم ـ على أن آسمه هو عمر بن سليمان، ويتفرد فريق منهم بتلقيبه بالعلوفي.

وقد وقفنا، فيما سبق، على كثير من المعطيات الدالة على رجحان كفة الرواية الشفوية المتأخرة، فيما يتعلق بالإسم الأصلي لهذا الشيخ. ويمكننا أن نستند، لإثبات صحة خبرها، على ورود ذكر اسم عمر بن سليمان في مصدر أقدم من المصادر السنية السابقة لهذه الرواية، وهو «البستان» بالذات : فالسيرة المبكرة لشيخ الطريقة الراشدية تذكره بهذا الاسم أيام تتلمذه على يد الشيخ أحمد بن يوسف، في وطن بني راشد. أي في المرحلة السابقة، من سيرة عمر بن سليمان، لتأسيسه للطائفة اليوسفية، وظهوره بالمهدوية، وانتحاله لإسم أحمد بن عبد الله المنزول. وقد قرن الصباغ ذكر عمر بن سليمان بوالده محمد بن معزة، وجعله من كبار الطبقة الأولى من صحب الراشدي، ومن المقربين من أتباعه، الذين كانوا يقضون الليل في بيته، وذلك في قرية «مصراتة»، المجاورة للقلعة، من البلاد الراشدية.[18]

وإشارة الصباغ إلى عمر بن سليمان، وإن أمكننا الاطمئنان إلى ما استخلصناه منها من علو درجته في الطريقة الراشدية، ودنو مكانته من الشيخ أحمد بن يوسف، فلابد من التذكير بأنها إشارة عابرة ويتيمة، ولم تتكرر بالبستان ثانية. وهذه طريقة الصباغ في ذكر العديد من أعلام الجيل الراشدي الأول، كابن شعاعة الذي أشار إليه إشارة وحيدة وعابرة[19]، والذي اشتهر في تاريخ التصوف بالمغرب الأوسط شهرة قريبة من التي حصلت لشيخ اليوسفية في تاريخ التصوف بالمغرب الأقصى.

فهل ينتسب الشيخ عمر بن سليمان إلى إقليم بني راشد مثله مثل شيخه أحمد بن يوسف ؟ وهل في انتسابه إلى زاوية مصراتة، دليل على ذلك، لكونها من

(18) م. الصباغ، **بستان**، ص. 59.

(19) **المصدر نفسه**. ص. 69.

الزوايا الراشدية الأولى، التي أسسها الراشدي أيام دعوته لمذهبه وتوسيعه لدائرة نفوذه بوطن بني راشد، في الوقت الذي لم يفض فيه صيته بعد عن هذا الإطار الضيق، ولم تأته وفود الآخذين والمنتسبين من الآفاق البعيدة والأقطار المجاورة ؟ وهل تضيف الروايات الشفوية شيئا إلى ما جاء به الصباغ بصدد سيرة عمر بن سليمان ؟

للإجابة على هذا السؤال، لابد من تمييز هذه الروايات، وتعيين مصدرها، ومعرفة ما إذا كانت صادرة عن أتباع الطائفة اليوسفية أم عن خصومهم من المجاورين وغيرهم :

تقول روايات الخصوم بانتساب عمر بن سليمان إلى وطن بني راشد، وبمعاصرته للشيخ أحمد بن يوسف. وتجمع على نشوئه على دين اليهودية، وتبحره في العلوم العربية والعبرية، وإسلامه على يد مؤسس الطريقة الراشدية، وعده من كبار أعلام الطبقة الأولى فيها. وتنسب إليه تأسيس «البدعة» اليوسفية.

وهذه الروايات لا تزيد على ما جاء به الصباغ شيئا، بصدد سيرة الشيخ عمر بن سليمان، سوى نسبته إلى دين اليهودية. ولا نعتقد أن لهذه النسبة أساسا من الصحة، لما لاحظناه من فساد العلاقة بين الراشدية شيخا وأتباعا ويهود المغرب الأوسط عموما، سواء في السيرة المبكرة أو المتأخرة للشيخ أحمد بن يوسف. فلا نرى فيها إلا محاولة للحط من قدر الشيخ عمر بن سليمان، ونعتبرها مجرد استمرار لذلك الميل العام للنسابين المسلمين إلى أن ينسبوا أصلا يهوديا لأولئك الذين يكرهونهم لسبب ما[20].

أما روايات أتباع الشيخ عمر بن سليمان والمحبين فيه، فتختلف بحسب اختلاف مصدرها القبلي :

فقبيلة «الزكارة»، القاطنة بنجود المغرب الشرقي، تتقاسم المشيخة الصوفية فيها طائفتان متنافستان ومتنافرتان : طائفة «أولاد سيدي أحمد بن يوسف»، وطائفة «الرسمة» التي تختص بشيء من الامتياز عن الأولى [21]. وتتباين الروايات التي تروجها

(20) لاحظ Goldziher هذا الميل في الكتابات الإسلامية التي تهم البدع. أنظر: ب. لويس، **أصول الاسماعيلية**، ص. 117.

(21) يوجد الرسمة عند بني محسن والغنانمة كذلك. وأخبار هذه الطائفة متفرقة في المصادر الأجنبية التي تهم موضوعنا. وقد أفرد لها Dermenghem فصلا خاصا في كتابه **Le culte des saints**.

كل من الطائفتين، بصدد سيرة الشيخ عمر بن سليمان، نتيجة تناقض مصالحهما وتنازعهما على الرئاسة الروحية في هذه القبيلة، التي تعد أهم مراكز الطائفة اليوسفية، في مطلع القرن 14هـ/20م.

فحفدة شيخ الطريقة الراشدية هم مصدر الروايات، التي قلنا عنها بأنها روايات الخصوم، وهم الذين ينسبون الشيخ عمر بن سليمان إلى دين اليهودية، ويفخرون بإسلامه على يد جدهم، ويحملونه مسؤولية الانحراف الذي حاق بالطريقة الراشدية، والمتمثل في «البدعة» اليوسفية. أما الرسميون فيقولون بأنه جدهم الأعلى، ويرفعون نسبه إلى إدريس الأكبر، ويجعلون ضريحه بقصبة «شراعة» من قبيلة «تريفة»[22]، ويذكرون بأنه قد بنى بإحدى بنات أو حفيدات شيخه أحمد بن يوسف.[23]

وقبيلة الزكارة ليست الوطن الأصلي لعشيرة الرسميين، الذين يزعمون أنهم خلف طائفة صوفية أندلسية[24]. ولا يعلم متى طرأوا على بني عتيق في بني يزناسن، واستقروا بالموضع المسمى تغاسروت، وهو المحل المسمى اليوم تزغين قرب أبركان. وبنو عتيق لم ينظروا بعين الرضى إلى هؤلاء الطارئين المنتحلين لمعتقدات انكروها. وقد كافحوهم وراموا استئصال شأفتهم، ولم تنج منهم إلا فئة قليلة فرت إلى فرقة أولاد محمد من قبيلة الزكارة[25]، التي ينتسب أفرادها إلى الطائفة اليوسفية، فاستضافوهم وأكرموهم واتخذوهم متبوعين، لاتصال نسبهم بمؤسس الطائفة الشيخ عمر بن سليمان. وقد تم هذا النزوح إما في القرن 12هـ/18م[26]، وإما في مطلع القرن 13هـ/19م[27].

والمعلومات التي تزودنا بها رواية الرسميين مفيدة في بناء جملة من الفرضيات المتعلقة بسيرة الشيخ عمر بن سليمان :

---

(22) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, p. 116 n. 1.

(23) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 238.

(24) **Ibid.**, même page.

(25) ق. الورطاسي، **بنو يزناسن**، ص. 93.

(26) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 238.

(27) Monsempes, **Contribution**, p. 27.

فإذا سلمنا بكونهم حفدته وخلفه، وهو الأمر المقطوع به من لدن بعض خدام الشيخ عمر بن سليمان، وهم الغنائمة القاطنون بين مراكش وتامصلوحت[28]، فهذا يساعدنا على تحديد موطن استقراره، بعد خروجه عن الشيخ أحمد بن يوسف، ويدفعنا إلى التساؤل إذا ما كان هذا الموطن مسقط ووطن عشيرته ؟ وهل شكل المجال الجُغرافي الممتد من قصبة شراعة من قبيلة تريفة شمالا، إلى فرقة أولاد محمد من قبيلة الزكارة جنوبا، مرورا بموضع تزغين من بني عتيق، موقع تأسيس الزاوية اليوسفية الأم، ومجال نفوذها في حياة مؤسسها الشيخ عمر بن سليمان ؟

وقد اطلع Monsempes على رق الغزال، المدون به عمود نسب هذا الشيخ الذي يرفع إلى إدريس الأكبر. وبالغ في تقدير عمر هذه الوثيقة، إذ جعله في حدود الستة قرون[29]. ولا يهمنا هنا تحقيق النسب الشريف لمؤسس الطائفة اليوسفية أو إثبات بطلانه، بقدر ما يهمنا ملاحظة اتفاق هذا الأمر مع ما أسلفناه من القول بدعوته المهدوية : فقد اتخذ من الأسماء ما واطأ اسم الرسولﷺ واسم أبيه : أحمد بن عبد الله، ولزم أن يكون من أهل بيته، وأن يكون فاطمي النسب. وهذا ما تؤكده رواية الرسميين ووثيقتهم المذكورة.

ويعضد تاريخية الحركة المهدوية في سيرة شيخ اليوسفية كون ضريحه بقصبة شراعة كذلك، إذ المشهور بين كافة أهل المنطقة أن صاحب الوقت (مول الساعة) سيخرج من شراعة هاته[30]. وتدل هذه الرواية، من جهة على تمكن المهدوية عند أتباع الشيخ عمر بن سليمان، وأنهم لبثوا بعد موته بأكثر من ثلاثة قرون ينتظرون ظهوره وخروجه. كما تؤكد، من جهة أخرى، ما سبق ذكره من تأسيه بشيخه أحمد بن يوسف في كل أعماله، ومواطأة سيرته لسيرته : فالأستاذ كان سلطان الوقت، وكان التلميذ، كذلك، صاحب الوقت.

وينازع بعض أتباع الشيخ عمر بن سليمان طائفة الرسميين في اختصاصهم وامتيازهم بصلة الدم به، ويقولون بانتهاء نسبهم إليه كذلك، وبانحدارهم من صلبه.

---

(28) E. Doutté, **Mérrâkech**, p. 368, n. 1. même auteur, **Magie et religion**, pp. 46-48; **Id.**, En tribu, p. 331.

(29) Monsempes, **Contribution**, p. 28.

(30) A. Mouliéras, **Le Maroc inconnu**, tome 1, p. 174.

وهؤلاء هم أفراد قبيلة بني محسن، الواقعة ببلاد غياثة. وتؤكد روايتهم المكانة الرفيعة والحظوة الكبرى التي كانت لجدهم عمر بن سليمان لدى شيخ الطريقة الراشدية، وتذهب إلى القول بأنه قد لازم الشيخ أحمد بن يوسف طيلة حياته، ولم يغادر المغرب الأوسط إلا بعد وفاته، وتنسب إليه فكرة شد نعش الراشدي إلى ظهر البغلة، ودفنه حيثما تقف[31].

وإذا كان المؤلف المجهول لكتاب «التبصرة»، يخالف مصادر القرنين 10 و11/ 16 و17م، فيما يتعلق بلقب شيخ اليوسفية، ولا يشير إلى لقب المنزول، بل يذكر له لقبا آخر هو العلوفي، وهذا أواخر دولة السعديين. فإننا لا نستبعد أن يكون هو لقبه الأصلي لاعتناء التاريخ الشفوي به، واحتفاظه به إلى عهد قريب منا[32]. على عكس لقب المنزول الذي لا أثر له بالروايات الشفوية المتأخرة، مثله مثل اسم أحمد بن عبد الله المقترن به. والأكثر فإن هذه الروايات تقارب بين لقب العلوفي واسم عمر بن سليمان[33].

ونختم هذه المعطيات التي تلقي بعض الضوء على هذه السيرة المعتمة، بالحديث عن كيفية دخول الشيخ عمر بن سليمان إلى المغرب الأقصى، وظروف تأسيسه للطائفة اليوسفية به. وسيكون هذا الحديث مناسبة لتقديم الصور المتناقضة، التي جاءت بمختلف مصادر السنة، عن هذا الدخول والتأسيس :

فابن عسكر يجعل المغرب الأوسط مهد الطائفة اليوسفية، ويذهب إلى القول بنشوئها في إطار التيار الراشدي «البدعي»، الذي ظهر في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، وتقول عليه وغالى في مذهبه[34]. ويكمل محمد العربي الفاسي هذا السياق، ويؤكد بأن شيخ الطريقة الراشدية قد تبرأ من اليوسفية وقاتلهم وبلغ المجهود في تشريدهم.[35].

---

(31) F. Benoit, **Survivances**, pp.7 et 14.

(32) L. Voinot, **Oujda et l'Amalat**, p. 187.

(33) تذكر الرواية التي سجلها Voinot أن شيخ اليوسفية يدعى «اللافي ولد العنوفي» (كذا)، **El Lafi Ould El Aanoufi**، ويظهر اللافي أو يافي في اسم هذا الشيخ، وذلك في الرواية التي جاء بها Benoit «عمر بن سليمان بن يافي».

(34) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(35) م. ع. الفاسي، **مرآة**، ص. 224؛ م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 239.

وفي مقابل هذه الأخبار التي تقول بأن الطائفة اليوسفية، قد ظهرت أول ما ظهرت بالمغرب الأوسط، ثم انتقلت بعد ذلك إلى المغرب الأقصى المجاور فارة في وجه الشيخ أحمد بن يوسف. فإن هناك أخبارا أخرى تقول عكس ذلك، وتؤكد بأن شيخ هذه الطائفة قد دخل المغرب الأقصى دخولا عاديا، في رفقة غيره من كبار مشايخ الراشدية المغاربة الأوائل كالشيخ عبد الله الخياط، وأن دخوله هذا كان بإذن من شيخ الطريقة الراشدية، وليس وراءه أي قلق أو إزعاج، وأن تأسيسه للطائفة اليوسفية قد تم بعد استقراره به[36]، وأنه لم يطرأ بعد هذا التأسيس أي فساد في العلاقة بين اليوسفية والراشدية، بل العكس هو الذي حدث، وهو تعاضد الطريقة الراشدية بالمغرب الأقصى، شيخا ومذهبا وأتباعا، وهذا في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م.[37]

(36) م. الريفي، **جواهر السماط**، و8 ظ.

(37) ع. الياصلوتي، **المسلك**، غير مرقم.

الفصل الرابع عشر
طائفة واحدة وتسميات متعددة

عالجنا في الفصل السابق مشكلة ازدواجية اسم مؤسس الطائفة اليوسفية، وتصادفنا في الفصل الذي بين أيدينا مشكلة تعدد التسميات التي تذكرها مختلف المصادر لهذه الطائفة، على مدى تاريخها الممتد من القرن 10هـ/16م إلى القرن 14هـ/20م.

وسنفرد هذا الفصل لمعالجة مختلف هذه التسميات، عن طريق البحث في أصولها، ومصادر إطلاقها، مع تعيين تاريخ ظهورها وانتشارها. وهذه المعالجة تحقق هدفين اثنين :

الأول، ويهدف إلى ضبط تاريخ الطائفة التي تهمنا، وتبديد الكثير من التشويش الذي لحق هذا التاريخ من جراء هذا التعدد في تسمياتها.

الثاني، ويرمي إلى تقويم جملة من الاستنتاجات التي خلصت إليها الدراسات المغربية والأجنبية التي اهتمت بتاريخ هذه الطائفة.

وحينما نجمع مختلف هذه التسميات ونصنفها، نحصل على المجموعتين التاليتين :

الأولى، وتشمل مختلف التسميات التي عرفت بها الطائفة التي تهمنا خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م.

الثانية، وتهم أسماء القبائل المغربية التي ظلت على نحلة هذه الطائقة إلى مطلع القرن 14هـ/20م.

وتفصل بين هاتين المجموعتين الفجوة الحاصلة في مصادرنا، التي تغطي القرنين 12 و13هـ/18 ـ 19م، والتي تفسر بالضربة القاصمة التي أنزلها المولى اسماعيل بالطائفة اليوسفية، عام 1102هـ/1691م، حيث حكم السيف في رقاب مشايخها، وبدد تراثها، وشتت شمل جمهور أتباعها، ونفاهم خلال القبائل، وضرب حولهم نطاق العزلة، فالتجأوا إلى التقية، وفتر الاهتمام بأمرهم لانكسار شوكتهم.

وقد ترتب عن النكبة التي حلت باليوسفية، في مطلع المائة الثانية عشر الهجرية، عواقب عديدة منها اختفاء معظم تسميات المجموعة الأولى، التي عفا الزمان على أكثرها، وانمحت حتى من ذاكرة القبائل التي نشأت فيها زوايا وفروع لهذه الطائفة، ولذلك خلت الالتقاطات الاتنوغرافية والاتنولوجية، التي همت هذه القبائل في بداية القرن الحالي، من هذه التسميات، ولم يأت بها إلا ذكر هذه القبائل بأسمائها لا غير. وقد فوتت هذه الهنة على المهتمين بهذه القبائل فرصة وضع اليد على منطلق التأريخ «للحياة الدينية» بها، وهي فرصة لم يأسفوا عليها كثيرا، لأن حاجتهم كانت في التعتيم لا في التوضيح، لأنهم كانوا حريصين على أن يجدوا لهذه «الوضعية الدينية» أصولا في عهود التاريخ السحيقة.

وهناك تسلسل واضح في تسميات المجموعة الأولى، بحسب التسلسل الزمني للمصادر المثبتة بها. وإذا أمكننا أن نتخذ هذه الملاحظة مقياسا لضبط تاريخ كل تسمية من التسميات التي عرف بها المجتمع السني الطائفة اليوسفية، فإنه لا يمكننا أن نتخذها معيارا لتصنيفها. والتصنيف الذي ينبغي اعتماده يقوم، في نظرنا، على أساس تعيين مصدر كل تسمية : هل هم أتباع الطائفة التي تهمنا أو خصومهم؟ وعدم التمييز بين تسميات الأتباع وتسميات الخصوم، قد أوقع الذين اهتموا بتاريخ هذه الطائفة في حيرة شديدة، وزاد من كثافة الغموض الذي يلف تاريخها. وأخذ هذا التمييز بعين الاعتبار يجنب هذه الحيرة، ويبدد بعض الغموض عن هذا التاريخ. ذلك أن علاقة التمايز التي نظمت بين اليوسفية وخصومهم، قد استدعت أن يسمي كل فريق نفسه بأسماء، ويسمي خصمه بأسماء أخرى، ليتميز كل فريق بلقبه. وقد انتبه اليوسي إلى هذه الملاحظة وأثبتها في قوله «وقد سموا (اليوسفية) أنفسهم بأسماء، وسموا المسلمين بأسماء أخرى، ليتميز كل فريق بلقبه : فكان منهم من كان بقبائل البربر كزمور يسمون أنفسهم اعكازين، ويسمون المسلمين أرمين. ومن كان بقبائل

العرب كأهل تادلا يسمون أنفسهم الشراقة، ويسمون المسلمين الخراثلة. ومن هذا قولهم للمسلمين إنهم أصحاب محمد ونحن أصحاب أحمد وأصحاب المنزول».[1]

وإذا كنا لا نملك إلا الهزء من تسمية «الروم» التي أطلقتها الفرقة اليوسفية المذكورة على خصومها من المجاورين لها. فلا حرج أن نستخفّ بالعدد الأوفر من التسميات التي اشتهرت بها الطائفة اليوسفية، وبالأخص خلال القرن 11هـ/17م، لأنها جميعها من وضع أعدائها، ولأنها لا تعبر عن أية حقيقة تاريخية، ولا تعكس إلا ازدراء مختلقيها بالذين أرسلت في حقهم، ومحاولة النيل منهم والإيقاع بهم.

تسميات الأتباع

أشرنا فيما سبق إلى أن مؤسس الطائفة التي تهمنا لم يسلك مسلك مؤسسي الطوائف والزوايا المغربية، ويسمي الطائفة التي أسس باسمه. وأنه لم يرض لها باسم غير اسم اليوسفية. وهو الإسم الثاني الذي تعرف به الطريقة الراشدية، نسبة إلى اسم والد شيخه أحمد بن يوسف. وقد لا نبالغ إذا ما اعتبرنا هذا الاسم التاريخي الأوحد للطائفة التي تهمنا، والذي ينبغي وضع اليد عليه وترك ما دونه، خصوصا وأننا لا نتوفر إلا على اسمين آخرين، لا نشك في نسبتهما إلى أتباع الطائفة، مع اعتبار تعلقهما بالنسبة الأولى، وهما : «الأحمدية»، نسبة إلى آسم الشيخ أحمد بن يوسف، و«الملاينة»، نسبة إلى ضريحه القائم بحاضرة مليانة من المغرب الأوسط. وزيادة على اتصال هذين الإسمين بالتسمية الأصلية التي اختارها مؤسس الطائفة اليوسفية، فإن اسم الأحمدية قد استخدمه أتباع هذه الطائفة استخداما محدودا، واستعملوه في ظروف خاصة، خلال القرن 11هـ/17م. أما اسم الملاينة، فلا يظهر إلا بالمصادر المتأخرة، ويعبر عن مرحلة التدهور الأخيرة من تاريخ الطريقة الراشدية بصفة عامة، والطائفة اليوسفية بصفة خاصة، والتي علا فيها صيت واشتهار ضريح مليانة على ذكر صاحبه ومذهبه. وينتمي هذا الإسم، من الناحية التاريخية، إلى مجموعة التسميات الثانية، وإنما أثبتناه مع المجموعة الأولى مراعاة للتصنيف.

---

(1) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 171.

اليوسفية

أحرز ابن عسكر قصبة السبق، في ذكر الطائفة التي تهمنا باسمها، وذلك في فهرسته «**الدوحة**» المؤلفة عام 985هـ/1577م، أي بعد مرور ما يزيد عن النصف قرن من تاريخ نشوئها في حياة الشيخ أحمد بن يوسف (ت 931هـ/1524م). وإشارته إلى تسميتها واضحة جلية : «وتعرف هذه الطائفة باليوسفية، ولم يكن بالمغرب من طوائف المبتدعة سوى هذه الطائفة».[2]

ولا شك في أن هذه التسمية التي نشأت عليها الطائفة التي تهمنا، غداة تأسيسها خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، قد اشتهرت بها طوال هذا القرن، ولم تعرف بأية تسمية أخرى غيرها خلاله. ويؤكد هذا القول ما جاء بالترجمة المفردة في الشيخ أحمد بن يوسف من كتاب «**درة الحجال**» المصنف من قبل ابن القاضي عام 999هـ/1591م. «وإليه (أحمد بن يوسف) ــ رحمه الله ــ تنتسب الطائفة اليوسفية بالمغرب الملعونة. وهي طائفة من الطوائف المعدودة بالمغرب التي خرجت عن الحق إلى الزيغ»[3] وقد ذكرها نفس المؤلف بنفس التسمية في كتابه «**لقط الفرائد**» المؤلف بعد عام 1009هـ/1600م[4] مما يدل على أن الطائفة اليوسفية قد ظلت تشتهر بالإسم الذي ذكرنا حتى أولية المائة الحادية عشرة الهجرية. وقد لمح ابن أبي محلي إليه، كذلك في كتابه «**المنجنيق**»، الذي سطره بعد عام 1016هـ/1607م، والذي خص الباب الأول منه لذكر أخبار هذه الطائفة، التي قال عنها بأنها «طائفة من الجهال ليسوا من أولي العلم ولا الحلم، وإنما هم عموم عميان رئيسهم منهم، قالوا وهو ينتمي مع زيغه لأبي العباس أحمد بن يوسف الراشدي، وحاشاه ذلك»[5].

واستنكاف أحمد بن أبي محلي عن ذكر الطائفة اليوسفية باسمها واقتصاره على التلميح إلى نسبة هذه التسمية إلى مؤسس الطريقة الراشدية، يؤرخ لبداية إعراض المصادر السنية عن تداول هذا الإسم، وسكوتها النهائي عنه، والذي امتد من مطلع

(2) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.
(3) أ. ابن القاضي، **درة**، الجزء الأول، ص. 165.
(4) المؤلف نفسه، **لقط**، ص. 288.
(5) أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، ص. 133.

القرن 11هـ/17م إلى هلم جرا. كما يؤذن لبداية ظهور تسميات الخصوم، التي ستطغى بهذه المصادر، وتستبد بها دون تسميتها الأصلية، التي ستختفي منها إلى الأبد.

واستئصال أهل السنة لتسمية اليوسفية من أسفارهم ومصنفاتهم، يعبر عن محاولة قطع كل صلة لهذه الطائفة بالطريقة الراشدية، وإخراجها من سلك التصوف بالمرة، والزج بها في دائرة الملل والنحل. وغير خاف أن تسمية اليوسفية تقف حجر عثرة في سبيل الغاية التي يقصد إليها أهل السنة، لأنها تؤكد على نسبتها الصوفية، وانتسابها إلى الطريقة الراشدية، وتدل على تسللها منها. والأكثر من هذا، فإنها تصرح بهويتها الفكرية والمذهبية المتمثلة في الغلو في محبة الشيخ أحمد بن يوسف، والتعلق بطريقته، والحث على العمل من أجل نشرها ودعوة الناس إليها. وتؤكد بأن الطائفة اليوسفية، شيخا ومذهبا وأتباعا، ليست سوى مجرد امتداد للطريقة الراشدية في جميع مظاهرها. وبأنها قد بالغت في التأسي بها إلى درجة انتحال أحد اسميها، والتعفف عن اتخاذ اسم يخصها ويميزها عنها.

الأحمدية

اتخذ اليوسفية لأنفسهم اسما آخر هو الأحمدية[6]. ولا شك في تأخر هذه التسمية الثانية عن الأولى التي اشتهروا بها خلال القرن 10هـ/16م، لتفرد مصادر 11هـ/17م بها. ونظراً لمواطأة الإسم الذي انتحله مؤسس الطائفة اليوسفية «أحمد» لاسم شيخ الطريقة الراشدية، فإن المصادر السنية تتعمد الخلط بين الأستاذ والتلميذ، قصد تبرئة الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي من هذه التسمية، والتأكيد على نسبتها إلى تلميذه أحمد بن عبد الله المنزول. ويرد هذا الزعم قول هذه المصادر ذاتها بقيام الطائفة اليوسفية على مبدإ الغلو في محبة الشيخ أحمد بن يوسف، إلى درجة نسبته إلى «النبوة»[7]، وإلى «الألوهية»[8].

ويدعم هذا الرد، كذلك، أن التناقض الرئيسي بين اليوسفية وخصومهم قائم على تشبث وثبات الأولين على نسبتهم إلى الطريقة الراشدية، ونفي الأخيرين لهذه

(6) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 171، 176؛ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 72.

(7) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(8) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 171، 174.

النسبة ودحضها والقول بأنها مجرد ادعاء واه. فالتسميتان معا، اليوسفية والأحمدية، مشتقتان معا من اسم الشيخ أحمد بن يوسف، ومتعلقتان به، وتعبران عن تأكيد الانتساب إليه.

وإذا كانت القرون الأربعة التي مضت على تأسيس الطائفة اليوسفية، قد أتت على معظم معالم تاريخها، فإنها لم تنل شيئا من عظيم محبة أتباعها في الشيخ أحمد بن يوسف، وعلى شديد حرصهم على الانتساب إليه. وهذه المحبة، وهذا الانتساب، هما اللذان ظلا يميزان القبائل اليوسفية، على غيرها من حيث النحلة الصوفية، واستمرا يشكلان الوشيجة التي تؤلف بينها وتصلها بعضها ببعض.

وإذا صح أن قصبة شراعة من قبيلة تريفة تحتضن ضريح الشيخ عمر بن سليمان، مؤسس الطائفة اليوسفية، فمن المفيد ملاحظة إهمال أتباعه له، وعدم قيام مركز نشيط لهم انطلاقا منه. والقبائل المغربية التي ظلت على النحلة اليوسفية إلى مطلع القرن 14هـ/20م، لاتدعى أية واحدة منها مواراة جثمان شيخ نحلتها بثراها، أو قيام ضريحه بين ظهرانيها. وقد دأبت رحالها تشد إلى ضريح الشيخ أحمد بن يوسف بمليانة موسميا، واستمرت هداياها ترفع إلى حفدته به سنويا.

وغياب الأضرحة ظاهرة مميزة للقبائل اليوسفية، ولا تشذ عنها إلا قبيلة «أولاد عيسى» بالغرب، التي أقامت ضريحا في مجالها للتبرك والزيارة. ووجود هذا الضريح بها، إن دل على شيء فإنما يدل على نفس القصد الذي ترومه القبائل الأخرى، وهو التشبث بالنسبة إلى الطريقة الراشدية، ذلك أن صاحب هذا الضريح، كما يزعم أفراد هذه القبيلة، هو أحد أنجال الشيخ أحمد بن يوسف واسمه «يوسف بن أحمد»[9]، وهو مجرد قلب لاسم شيخ الطريقة الراشدية.

وتدل هذه القرائن مجتمعة على نسبة الأحمدية إلى الشيخ أحمد بن يوسف، مثلها مثل تسمية اليوسفية سابقتها. وتدحض نسبتها إلى تلميذه أحمد بن عبد الله المنزول، وهي نسبة إنما رامها أهل السنة إنكارا لانتساب الأحمدية إلى الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا.

---

(9) E. Michaux-Bellaire, **Le Gharb**, pp. 249-251.

وتسمية الأحمدية، إذا كانت مثلها مثل تسمية اليوسفية، تدل على التمايز المذهبي بين أتباع هذه الطائفة وغيرهم من أفراد المجتمع المغربي، على هذا العهد، إذ سموا أنفسهم بأصحاب أحمد، وسموا غيرهم أصحاب محمد ﷺ[10]. فإن هذه التسمية كانت تستعمل من قبل هؤلاء الأتباع كذلك للتعارف فيما بينهم، وكانوا إذا غشيهم أحد ممن لا يعرفونه يسألونه ويقولون آحمدي أم محمدي ؟ كما أنها كانت تستعمل من طرف ولدانهم وقت العراك مع أقرانهم من المجاورين، فإذا قال هؤلاء يآل محمد ﷺ، قالوا يآل أحمد[11].

الـمـلاينـة

تسمية الملاينة تحريف لاسم المليانيين، نسبة إلى مدينة مليانة مقر ضريح الشيخ أحمد بن يوسف. وهي تهم فرقتين متأخرتين من الطائفة اليوسفية، ومستقرتين في قبيلة أولاد عيسى بالغرب، وبأزغار ما بين بني حسن والشراردة على الضفة اليسرى لنهر سبو.

وتسمية الملاينة متأخرة، لا تظهر إلا بمصادر نهاية القرن 13هـ/19م، وبداية القرن 14هـ/20م[12]. وتتصل بالمرحلة الأخيرة من تاريخ الطريقة الراشدية بصفة عامة، وتاريخ الطائفة اليوسفية بصفة خاصة، والتي خبا فيها الجانب الفكري خبوا يكاد يكون تاما، وطغت شهرة ضريح مليانة على الشخصية التاريخية لصاحبه ومذهبه، الذي سلخ من نسبه الزناتي الصريح وألبس جلدة الأشراف الأدارسة. لذلك ارتبطت هذه التسمية بالجانب الاجتماعي المتعلق بالنسب الشريف المنتحل، أكثر مما ارتبطت بالجانب المذهبي التاريخي، الذي تعبر عنه التسميتان السابقتان. وقد عنيت

(10) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 171.

(11) **المصدر نفسه**، ص. 176.

(12) رسالة مخزنية مؤرخة بعام 1311هـ/1890م، محفوظة بالخزانة الحسنية بالرباط، المحفظة رقم 361./.586

- G. Salmon, **Bdadoua**, pp. 359 et

- E. Doutté, **Mérrâkech**, p. 266.; - même auteur, **Magie et religion**, p. 47; le même, **En tribu**, p. 332; - E. Michaux-Bellaire, **Le Gharb**, pp. 249-250 ; - E. Dermenghem, **Le Culte des saints**, p. 240; - R. Brunel, **Le monachisme**, pp. 436-437; - J. Berque, **Structures sociales**, p. 436; même auteur, **Un maître**, p. 101, n. 2; Le même, **Ulémas**, p. 276, n. 28.

– ع. بنعبد الله، **الموسوعة المغربية**، صص. 316، 354.

الدراسات التي اهتمت بالملاينة بمناقشة انتسابهم إلى الشيخ أحمد بن يوسف، وبالتشكيك في صحة نسبهم الشريف أو إثباته وإقرارهم عليه.

تسميات الخصوم

وإذا كانت التسميات الثلاث التي سقناها من ابتداع مؤسس وأتباع الطائفة التي تهمنا وتعبر عن التعلق بالنسبة إلى الطريقة الراشدية. فإن التسميات التالية، التي سنتناولها، هي من ابتداع خصومهم من أهل السنة، وتعبر عن نقض هذه النسبة، ودحضها وعدها مجرد دعوى باطلة وزعم واه، وتقصد إلى إخراجهم من سلك الطريقة الراشدية بوجه خاص، والدفع بهم خارج دائرة التصوف بوجه عام، والزج بهم في دائرة أهل الملل والنحل. وقد استبدت هذه التسميات بمصادر القرن 11هـ/17م، واشتهرت وانتشرت بين عامة وخاصة أهل هذا القرن، وطغت على تسميات الأتباع، وحصرتها في دائرتهم الضيقة التي لم تتجاوزها أبدا، بل إن بعض هذه التسميات قد التصقت ببعض الفرق اليوسفية، فلم تعد تعرف إلا بها، وأصبحت لازمة لها :

البضاضوة

من بين التسميات التي أطلقها أهل السنة على أتباع الطائفة اليوسفية، تسمية البضاضوة ومفردها بضوي، وهي تحريف لتسمية الإباضية ومفردها إباضي. وقد تمت نسبة اليوسفية إلى نحلة الإباضية في مرحلة مبكرة من تاريخها، إذ يذكر ابن عسكر بأن مؤسس هذه الطائفة قد «تزندق وذهب مذهب الإباضية لعنهم الله على ما حكي عنه»[13]. لكن تسمية البضاضوة لا تظهر إلا بمصادر القرن 11هـ/17م، وقد اشتهرت بها خلاله فرقة معينة من أتباع الطائفة اليوسفية هم أعراب تادلا[14]. وبعد هذا القرن، ستتمركز دواوير البضاضوة بالغرب[15]، كما استقر رهط منهم بفاس، وشكلوا إحدى بيوتها الشهيرة وهو بيت بني البضاضوة.[16]

---

(13) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(14) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 175.

(15) G. Salmon, **Bdadoua**, pp. 358-363; - J. Lecoz, **Le Gharb**, pp. 249-251.

(16) ع. الكتاني، **زهر الآس**، ص. 327.

وتشكل هذه التسمية أحد عناصر التداخل الحادث بين تاريخ الطائفة اليوسفية وتاريخ الطريقة الراشدية، على مستوى المعارضة التي واجهت الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه وأتباعه في كل من المغربين الأوسط والأقصى. ذلك أننا لا نستبعد أن تكون هذه التسمية قد أطلقت أول ما أطلقت من قبل خصوم الراشدية من أهل المغرب الأوسط : فقد أكد الصباغ أن فقهاء هذا الصقع حاولوا إخراج شيخه ومذهبه وإخوانه من دائرة السنة، وراموا الزج بهم في دائرة الملل والنحل[17]. ولم تكن هذه المحاولة، وهذا المرام، ليكلفا فقهاء المغرب الأوسط بصفة عامة، وفقهاء البلاد الراشدية بصفة خاصة، كبير عناء لأن الوحدة المذهبية في إطار السنة لم تتحقق في هذه البلاد، مثلما تركزت السنة ورسخت في المغرب الأقصى، على هذا العهد ومن قبله ومن بعده. وقد كان خصوم الطريقة الراشدية، في موطنها الأصلي، في غنى عن الرجوع إلى أسفار السلف المؤلفة في موضوع الملل والنحل، وكان يكفيهم التفكير في حال الواحات الجنوبية، ليتذكروا المجتمع الإباضي المستقر بها، والمستعصي على السنة، منذ عهود الإسلام الأولى في هذه البلاد. فسقوط الدولة الإباضية الرستمية، بالمغرب الأوسط، على يد الشيعة الفاطميين عام 297هـ/908م، لم يقض القضاء النهائي على مذهب الإباضية، في هذه البلاد، ولم يستأصل شأفة أتباعه الذين فرت بقيتهم ناجية بدمائها وأموالها وكتب عقائدها إلى الواحات الجنوبية، فنزلت أول الأمر بواحة سدراتة ثم انتقلت بعد ذلك إلى وادي مزاب الذي استقرت به بصفة نهائية.

وقد دأب أهل السنة في المغرب الأوسط على مكافحة مجتمع مزاب وتطويقه. وطالت هذه المكافحة قرونا عديدة، وأصبحت النسبة إلى مذهب الإباضية أخطر وأعظم تهمة تحارب بها البدع الخارجة عن السنة، والتي نشأت في المغرب الأوسط، سواء كانت على صلة بنحلة مزاب أم لم تكن لها أية صلة بها. ذلك أن هذه النحلة كانت بمثابة الداء العضال الذي تشكو منه الوحدة المذهبية في إطار السنة، في هذه البلاد، فكانت تنسب لها كل البدع التي ظهرت بعدها، وزادت في وهن هذه الوحدة.

ولما ظهرت الطريقة الراشدية في المغرب الأوسط، في مطلع المائة العاشرة الهجرية، رفض أهل السنة مذهبها القائم على الجراءة في النظر والتجريد، والمغالي في

(17) م. الصباغ، **بستان**، ص. 112.

الدعوة إلى التحرر من التقاليد الصوفية الفكرية والسلوكية السائدة. وأنكروا عليها نسبتها إلى الطريقة الزروقية القائمة على الحسبة لصالح السنة، في العلم والعمل، وفي الشريعة والطريقة، ودفعوا بها خارج سلك التصوف بالمرة، وزجوا بها في دائرة الملل والنحل، ونسبوها إلى النحلة الإباضية بالذات. ولازال علماء هذه البلاد على عهد سلفهم، ينظمون الصلة بين الطريقة الراشدية وإباضية مزاب، وهذا إلى مطلع القرن 14هـ/20م[18] وقد حذا حذوهم غير واحد من الباحثين الأجانب[19]. وقد اشتهرت هذه الصلة شهرة وصلت المجتمع المزابي ذاته، وبلغت سطوتها درجة ردد معها أهل هذا المجتمع أن الشيخ أحمد بن يوسف واحد منهم، وبأنه ولد وشب بمزاب وبأن المزابيين تبرأوا منه وطردوه من ديارهم؛ لأنه كان يفشي كراماته[20].

ولم تقف عواقب هذه الصلة عند حدود تاريخ الطريقة الراشدية، بل تعدتها إلى تاريخ الطريقة الزروقية، واقترحت لتأويل وتفسير علاقة خدام زاوية الشيخ أحمد زروق بليبيا بإباضية جبل نفوسة من هذه البلاد[21]. كما أدت إلى توسيع دائرة القبائل المغربية المنتسبة إلى الطائفة اليوسفية، وعد مزاب الشاوية ضمن أتباعها[22].

وهكذا نخلص إلى اتصال تسمية البضاضوة بالخلاف التاريخي القديم، الناشب في المغرب الأوسط، بين أهل السنة وإباضية مزاب، الذي نشأ خلال المائة الثانية الهجرية وامتد إلى هلم جرا. كما تتصل هذه التسمية بالخلاف الذي در قرنه، مع مطلع المائة العاشرة الهجرية، بين أهل السنة في هذه البلاد والطريقة الراشدية شيخا

---

(18) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 5, 55 et suiv.

(19) E. Michaux-Bellaire, **Les Confréries**, p. 13.

- A. Bernard, **Les confins algéro-marocains**, pp. 29-30.
- A. Brunel, **Le monochisme**, pp. 436-437.
- G.S. Colin, **Sayyîdî Ahmad Zarruq**, p. 14.
- Monsempes, **Contribution**, p. 19.

(20) F. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 245.

(21) S.G. Colin, **Sayyîdî Ahmad Zarruq**, pp. 13-14.

(22) ع. بنعبد الله، **الموسوعة المغربية**، ص. 316.

- A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, p. 54.
- G. Salmon, **Bdadoua**, p. 358, n. 1.
- E. Doutté, **Mérrâkech**, p. 368, n. 1.
- A. En-nâciri, **Istiksâ**, in **Archives Marocaines**, vol, 34, p. 82, n. 1.

ومذهبا وأتباعا. وقد انتقلت هذه التسمية إلى المغرب الأقصى، مع دخول هذه الطريقة إليه، واستخدمت لتمييز الفرع اليوسفي من أتباعه[23].

الشراقة

إذا كان خصوم اليوسفية، بالمغرب الأقصى، قد نسبوها إلى نحلة الإباضية، وذلك في تاريخ مبكر من ظهورها خلال القرن 10هـ/16م، وهي النسبة التي ترتبت عنها تسمية البضاضوة. فإن نسبة نفس الطائفة إلى العناصر السكانية التي وفدت على البلاد، من المغرب الأوسط المجاور، في مطلع المائة العاشرة الهجرية، والتي نجمت عنها تسمية الشراقة قد تمت في تاريخ متأخر من نشوئها، وبالضبط خلال العقود الأولى من القرن 11هـ/17م.

وقد ظهرت تسمية اليوسفية بالشراقة، أول ما ظهرت، في الترجمة التي أفردها أبو حامد العربي الفاسي للشيخ أحمد بن يوسف، من كتابه «**مرآة المحاسن**»، الذي توفي دون أن يتمه عام 1052هـ/1642م[24] ثم توالى وتتابع ذكرها في بقية المصادر

---

(23) وردت البضاضوة كذلك بالمصادر التالية :

- رسالة مخزنية، محفظة رقم 586، محفوظة بالخزانة الحسنية بالرباط.
- ع. بنعبد الله، **الموسوعة المغربية**، صص. 100، 354.

- E. Dermenghem, **Le Culte des saints**, pp. 240-241 et 244-245.
- J. Berque, **Structures sociales**, p. 436.
- même auteur, **Un maître**, p. 101, n. 1.
- E. Doutté, **En tribu**, p. 332.
- J. Lecoz, **Le Gharb**, pp. 249-251.

(24) م. ع. الفاسي، **مرآة**، ص. 224.

وقد نقل الناصري كلام أبي حامد العربي الفاسي في الفصل الذي عنونه «ظهور بدعة الشراقة من الطائفة اليوسفية»، **الإستقصا**، الجزء الخامس، صص. 50–51. والترجمة الفرنسية لهذا القسم من **الإستقصا** على يد نجل مؤلفه محمد الناصري هي التي مكنت الباحثين الأجانب من الوقوف على تسمية الشراقة، والربط بينها وبين تسمية اليوسفية، لأن المؤلف مهد للنص الوارد بالمرآة بالنص الوارد في **دوحة الناشر** لابن عسكر. انظر :

- **Estiksâ**, t 5. Traduit et annoté par le fils de l'auteur Mohammed En-nâciri, in **Archives Marocaines**, t. 34, pp. 79-82.

والباحثون الأجانب الذين استفادوا من النص المترجم، وجاؤوا بتسمية الشراقة هم أصحاب الدراسات التالية :
=

السنية التي اهتمت بهذه الطائفة، خلال النصف الثاني من المائة الحادية عشرة الهجرية : وقد سمى المؤلف المجهول أتباعها «بالشراقيين»، وذلك في كتابه «**التبصرة**» الذي يبدو أنه قد ألفه في أواخر عهد السعديين[25]. كما عرفهم اليوسي بالشراقة[26]، وبالشراقات[27] وأطلق عليهم المجاصي لقب «الشراقيين»[28]، وذلك في الفتاوى التي أصدرها عام 1080هـ/69-1670م.

والشراقة، في الأصل، هم عرب بادية تلمسان ومن انضاف إليها، وسموا بذلك لأنهم في ناحية الشرق من المغرب الأقصى. فأهل تلمسان وأعمالها يسمون أهل المغرب الأقصى مغاربة، وأهل المغرب الأقصى يسمون أهل تلمسان وأعمالها مشارقة، لكن العامة يلحنون في هذه النسبة فيقولون شراقة[29]. وقد فرت قبائل برمتها من هؤلاء الأعراب في وجه الأتراك، واستقرت بسهول سايس وحوض سبو، وكونت أحد الأركان المهمة في الجيش السعدي[30].

وحينما نستعرض كافة القبائل المغربية، التي احتضنت زوايا يوسفية، خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، أو التي ظلت على نحلة هذه الطائفة إلى أولية القرن 14هـ/ 20م[31]، فإننا لا نجد لإحداها أصلا يمت إلى موطن قبائل الشراقة، من بادية تلمسان وأعمالها الأمر الذي يغنينا عن التفكير فيما لو كان نشوء الطائفة اليوسفية، بالمغرب الأقصى خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م، يؤرخ لموجة

=
- E. Doutté, **Mérrâkech**, p. 368, n. 1.
- même auteur, **Magie et religion**, p. 48.
- Le même, **En tribu**, p. 331.
- E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 244, n. 1.
- J. Berque, **Un maître**, p. 100, n. 1 ; p. 100, n. 2.
- même auteur, **Ulémas**, p. 60.

(25) مجهول، **التبصرة**، غير مرقم.
(26) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 167، 171. وقد نقل الهشتوكي عن اليوسي، انظر : أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 83.
(27) **المصدر نفسه**، ص. 175.
(28) م. المجاصي، **نوازل**، ص. 112.
(29) أ. الناصري، **الإستقصاء**، الجزء السادس، ص. 52 ؛ والجزء السابع، ص. 41.
(30) م. حجي، **الحركة الفكرية**، ص. 52.
(31) سنتحدث عن هذه القبائل في الباب السادس، وهو آخر أبواب هذه الدراسة.

من موجات هجرات قبائل الشراقة من المغرب الأوسط إليه، أو الافتراض بأن بعض قبائل الشراقة ربما كانت من بين الفرق الأولى التي تفرعت عن الطائفة اليوسفية. فضلا على أن الدخول الاضطراري لقبائل الشراقة إلى المغرب الأقصى، وفرارها في وجه الأتراك، ينفي كل صلة لها بالطريقة الراشدية، التي نظمت بين مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف وبين ماهد دولة الأتراك بالمغرب الأوسط علاقة تعاطف وتعاضد، استمرت من بعدهما بين مشايخ وأتباع هذه الطريقة، في هذه البلاد، والحكام الأتراك.

ولكي نقف على الأسباب التي دفعت بأهل السنة المغاربة، ليقاربوا بين الطائفة اليوسفية وقبائل الشراقة، ويخلطوا بينهما، ويطلقوا لقب هؤلاء على أولئك، لابد من اعتبار زمان ظهور تسمية الشراقة في مصادر السنة، كتسمية تميز كافة الطائفة اليوسفية أو بعض فرقها، وهو القرن 11هـ/17م :

فخلال هذا القرن تفرقت السلطة السياسية بالمغرب أيادي سبا. وقد تماثلت الأدوار التي لعبتها كل من اليوسفية والشراقة، خلال زمن الفترة هذا : فاليوسفية أدلوا بدلوهم، إسوة ببقية الزوايا والطوائف الصوفية، خلال هذا العصر، وظهروا كقوة «محاربة» خطيرة[32]. كما كرث الشراقة حاضرة فاس، وأشبعوا أهلها تقتيلا وتنكيلا، و«مدوا أيديهم في حرائم الناس، ونهبوا الأسواق وجاهروا بالفساد، وأظهروا السكر في الطرقات، واقتحموا على الناس دورهم»[33]. وكانت لهم أيام ووقائع مع أهم القوات السياسية في البلاد[34].

وبالنسبة لأهل السنة المغاربة، الذين عاشوا هذه الفترة الحالكة من تاريخ الدولة السعدية، التي أعقبت وفاة السلطان أحمد المنصور (ت 1012هـ/ 1603م)، وامتدت إلى نهاية دولة الشرفاء الزيدانيين (1070هـ/ 1659م)، فاليوسفية والشراقة قد مثلتا قوتين «محاربتين» طرأتا على المغرب من جهة واحدة وهي المغرب الأوسط، ودخلتا وطنهم في وقت واحد، وهو مطلع القرن 10هـ/16م، وجاءتا إليهم بكل الشرور التي امتحنت بها السنة وأهلها في بلادهم.

---

(32) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 172.

(33) م. الإفراني، **نزاهة الحادي**، صص. 233-236.

(34) ع. الشادلي، **الحركة العياشية**، صص. 166-168.

وهكذا فإن التطابق في الأدوار التي لعبتها هاتان القوتان، اللتان دخلتا المغرب في زمان واحد، وقدمتا إليه من مكان واحد، بالإضافة إلى قبول العديد من ممارسات قبائل الشراقة لأن تجد تفسيرات لها فيما شاع، لدى مغاربة هذا العصر، عن تعاليم اليوسفية من إباحة قتل النفس وأكل مال الغير وانتهاك الحرمات، كلها عوامل ساعدت على توسيع دائرة استعمال تسمية الشراقة واطلاقها على أتباع الطائفة اليوسفية، من قبيل التمايز والتنابز، وللتأكيد على أن هذه البدعة أجنبية عن المغرب الأقصى[35].

وفي مقابل هاتين التسميتين اللتين تؤكدان على انتماء اليوسفية، في أصولها المذهبية وعناصرها البشرية إلى تاريخ ومجتمع المغرب الأوسط، فإن التسمية الأخيرة التي نعتت بها هذه الطائفة، وهي تسمية العكاكزة، تنحو عكسهما، وتذهب إلى إقامة الصلة لليوسفية بتاريخ ومجتمع المغرب الأقصى، وبالضبط بالمهدي بن تومرت (ت 524هـ/ 1129م) وبمذهبه وأتباعه.

العكاكزة

اشتهرت الطائفة اليوسفية، في مصادر السنة المؤلفة أواخر الدولة السعدية وصدر الدولة العلوية، بتسمية العكاكزة، التي طغت على كافة تسمياتها السابقة، سواء تلك التي ارتضاها أتباعها لأنفسهم، أو التي ميزهم بها خصومهم. وتتصل هذه التسمية بشعار اتخذه الصوفية وغيرهم وهو العكاز، ويلحن العامة في نسبة المنتمين إلى هذا الشعار، ويقولون العكاكزة، وتفصح المصادر المدونة هذه النسبة، وتقول الطائفة العكازية وطائفة العكازين، وإن كانت تعنى بالنسبة العامية لرواجها بين خاصة وعامة المجتمع المغربي، على هذا العهد، ولاقتصار استخدام النسبة الفصيحة على دائرة التصانيف الضيقة، وفي نطاق الخاصة المحدود.

ومن مظاهر الحياة الصوفية التي سادت خلال عصر التصوف هذا، شرقا وغربا، اتخاذ الشعارت وايثار الزي من المرقعات والسبحات والسجادات والعكاكيز،

(35) عن الشراقة انظر كذلك :

- ع. بنعبد الله، **الموسوعة المغربية**، ص. 287.
- م. المنوني، **ملامح من تطور المغرب العربي**، ص. 79، الهامش 10.

وغير ذلك[36]. وقد تأسى الشيخ أحمد بن يوسف بشيخه أحمد زروق في محاربة هذا النزوع إلى التعلق بالأعمال، الذي فشا بين معاصريه، وعمل على تسفيه الفكرة الرائجة بينهم، والتي تنسب التصوف وأهله إلى نوع معين من التزيي والشعارات : فكان «يلبس الرقيق من الثياب، ويجلس على الفرش الحسان»، الأمر الذي جر عليه الاعتراض والإنكار، حتى من قبل بعض المحبين فيه[37].

والثابت أن طائفة من أتباع الشيخ أحمد بن يوسف، ومعظمها من أهل المغرب الأقصى، لم تقتف أثره في الاستخفاف بالأعمال، وغلبها التعلق بالزي والشعار، وبالأخص العكاز. وقد جاء ذكر هذا الشعار بالبستان مرة وحيدة، واقترن بأحد صحب الراشدي من أهل المغرب الأقصى بالذات[38]. كما تردد العكاز بكثرة في سيرة الشيخ عبد الله الخياط، واتصلت به العديد من كراماته، مثلما اتصلت معجزات النبي موسى بعصاه. وكان أن نبع الماء من ضرب الشيخ الخياط الأرض بعكازه، في أرض لا ماء بها، في تساوت من بلاد تادلة، وفي زرهون، الذي لا زالت إحدى العيون به، التي توعز سيرة الخياط انبجاس مائها إلى كراماته، تسمى «عين العكاز»[39]. وقد تدل هذه القرائن على اتخاذ الراشدية المغاربة، على العموم للعكاز كشعار، ومغالاة اليوسفية، على الخصوص، في الإعتناء والظهور به، وبالأخص خلال الثلث الأخير من القرن 11هـ/17م، حتى اشتهروا ولقبوا به، من قبل معاصريهم من الخصوم وغيرهم[40].

وقد قبل اليوسفية تسمية العكاكزة، ولم يروا فيها غضاضة أو منقصة، لاتصالها بالعكاز الذي اتخذوه شعارا، وظهروا به بين الناس فكانوا «بذلك اللقب يسمون،

---

(36) ع. ف. خشيم، **أحمد زروق والزروقية**، ص. 229.

(37) م. الصباغ، **بستان**، ص. 9.

(38) **المصدر نفسه**، ص. 113.

(39) م. الريفي، **جواهر السماط**، و26 و ـ و29ظ، وكذلك :

- P. Berthier, **Essai sur l'histoire du massif du My Idris**, p. 129.

(40) لا زالت قبيلة بني محسن اليوسفية، تعتقد الكرامة في «زرواطة» وهي كالعكاكز، وتنسبها إلى مؤسس الطائفة الشيخ عمر بن سليمان، وهذا إلى مطلع القرن 14هـ/20م. انظر :

- F. Benoît, **Survivances**, p. 10.

وإليه ينتمون، وبه يدعون فيجيبون»[41]، حتى أن فرقة من اليوسفية، وهم أهل زمور بربروا هذا الإسم، ولقبوا أنفسهم «اعكازين»[42].

لكن تسمية العكاكزة، وإن كانت تخلو من كل غض أو انتقاص، إلا أن فيها الكثير من التجني وتوقع بالمتلقب بها القصاص، لأنها لقب طائفة مغربية قديمة جانبت السنة، وتسببت في فتن وثورات اشتعلت أيام بني مرين وعلى عهد الشرفاء الزيدانيين. ولا شك أن خصوم اليوسفية من أهل السنة قد استحسنوا إطلاق هذا اللقب عليهم، لأنه يحقق مرامهم، ويخرج هذه الطائفة من دائرة السنة والتصوف على السواء.

وقبل الحديث عن الطائفة التي يواطيء لقبها لقب العكاكزة، لا بد من الإشارة إلى أن أقدم نص متبقي لنا من العصر السعدي، ويذكر هذه التسمية، قد أورده أحمد بن القاضي في كتابه «**درة الحجال**»، المؤلف عام 999هـ/1591م، وذلك في ترجمة الفقيه محمد الأندلسي (ت 984هـ/1576م)، وهذه عبارته : «وزيدت هذه الطائفة (الأندلسية) على من كان به (المغرب) من اليوسفية والعكازية. فليحذرهم المسلم، ولا يغتر بخزعبلاتهم وما أحدثوه في الدين. أخلى الله منهم الأرض[43].

ويفيد هذا النص تعدد الطائفتين اليوسفية والعكازية، واختلافهما في التسمية والنحلة. وقد سبق لنا أن أثبتنا قطع ابن القاضي، في نفس المصدر، بأن الطائفة التي تهمنا إنما تسمى باليوسفية وكذلك في كتابه «**لقط الفرائد**»، الذي ألفه بعد ذلك بمدة. وحينما تحدث عنها أكد أنها «من الطوائف المعدودة بالمغرب التي خرجت من الحق إلى الزيغ». وهذه الطوائف ثلاث بالضبط، وهي اليوسفية أتباع الشيخ أحمد بن يوسف. والأندلسية أتباع الفقيه محمد الأندلسي، الذي انتحل مذهب الظاهرية في الفقه، وقد تلقبوا بالمحمدية كذلك نسبة إليه، وسموا من خالفهم بالمالكية نسبة إلى الإمام مالك[44]. وأخيرا الطائفة العكازية، أو طائفة العكازين، وهم أتباع المهدي بن

---

(41) م. الحجاصي، **نوازل**، صص. 91، 105.

(42) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 171.

(43) أ. ابن القاضي، **درة الحجال**، الجزء الثاني، ص. 35.

(44) م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 241-245.

تومرت مؤسس دولة الموحدين في مستهل القرن 6هـ/12م. وقد تلقبت شيعته بهذا الإسم لأنه كان لا يأخذ معه من متاع الدنيا في سياحته الكبرى سوى عكاز وركوة[45]. ويتصل مذهب هذه الطائفة بالأثر المهدوي من الآثار العقدية لابن تومرت، والمتعلق بآرائه في الإمامة من مهدوية وعصمة ووجوب طاعة الإمام[46].

وتؤرخ لهذه الطائفة جملة من الفتاوىٰ، أصدرها كل من الفقيه أبي يوسف بن موسى المحساني (ت بعد 696هـ/1287م)[47]، والفقيه عبد الرحمن بن عنان الجزولي (ت 741هـ/1340م)[48]، والفقيه يوسف بن عمر (ت 761هـ/1359م[49]، والفقيه محمد بن عبد المومن من أهل القرن 8هـ/14م[50]، والفقيه محمد بن إبراهيم التتائي (ت 942 هـ/1535م)[51].

ويمكننا اعتبار الطائفة العكازية، التي يحذر منها ابن القاضي، في نهاية المائة العاشرة الهجرية مجرد استمرار لطائفة العكازين التي نشأت في المائة السادسة الهجرية. ويسوغ هذا الاعتبار النشاط الملحوظ الذي عرفته فكرة المهدوية خلال العصر السعدي : فالسعديون أنفسهم استعملوها في بداية أمرهم مع محمد الشيخ المهدي (ت 965هـ/1557م). وقد عرفت المائة الحادية عشرة الهجرية عدة حركات مهدوية، أشهرها حركة أحمد بن أبي محلي (ت 1022هـ/1613م)[52]. كما لازال أحفاد مشايخ الطائفة العكازية يحافظون على تراث أسلافهم، على هذا العهد، ويعنون

---

(45) **المرجع نفسه**، ص. 237.
عن طائفة العكازين انظر كذلك : م. المنوني، **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، صص. 246–247.

(46) ع. النجار، **المهدي بن تومرت**، صص. 402–430.

(47) م. المجاصي، **نوازل**، صص. 91، 95، 111، 125.

(48) **المصدر نفسه**، صص. 91، 93، 107، 114، 125.

(49) **نفسه**، صص. 91، 111.

(50) أ. الونشريسي، **المعيار**، الجزء الثاني، صص. 453–461 وكذلك 535–540.

(51) م. المجاصي، نوازل، صص. 91، 95، 111، 125. والتتائي إنما نقل **فتاوى المحساني**، في **شرحه على رسالة** أبي زيد القيرواني.

(52) عن المهدوية خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، انظر: م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 227–236.

به كأولاد الشيخ أبي زيد عبد الرحمن اللجائي[53]، مؤلف كتاب «**المقصد الأسنى في المهدي الأقنى**»، الذي يتحدث فيه عن المهدي بن تومرت[54].

ومواطأة لقب أتباع الطائفة اليوسفية، خلال الربع الأخير من القرن 11هـ/ 17م، للقب أتباع الطائفة العكازية، قد طرحت بالنسبة لأهل السنة مشكل تعدد الطائفتين أو عدم تعددهما :

ذلك أن فريقا لم يعتمد على مطلق وجود اللقب على الطائفتين، وقال بالمباينة الصرفة بينهما، وأن حال هؤلاء غير حال أولئك، وقد تزعم الإمام الحسن اليوسي هذا الفريق بينما لم يسلم فريق آخر «بالخلو من جامع ومشابهة أوجبت إطلاق لقب أولئك على هؤلاء»، وقد تزعم القاضي أبو عبد الله محمد بن الحسن المجاصي هذا الفريق الثاني[55].

وهكذا إذا كانت تسميات أتباع الطائفة اليوسفية تعبر عن التشبت بالنسبة إلى الطريقة الراشدية والمحبة في مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف، فإن التسميات التي ميزهم بها خصومهم تعاكس هذا القصد، وتهدف إلى إخراجهم من سلك التصوف بالمرة، والزج بهم في دائرة الملل والنحل.

---

(53) يعرفه ابن سودة بأنه أبو زيد عبد الرحمن بن سليمان اللجائي التراري، ويجعله من رجال القرن 11هـ / 17م. وأشار بأن صاحب «النشر» قد ذكره ولم يترجم له. انظر : ع. ابن سودة، **دليل**، صص. 482–483. والواقع أن الشيخ أبا عبد الرحمن بن سليمان اللجائي من رجال القرن 8هـ /14م. انظر : ترجمته في **ألف سنة من الوفيات**، تحقيق م. حجي، صص. 85، 126، 214.

(54) ح. اليوسي، **المحاضرات**، صص. 107–108.

(55) سنفصل في مختلف أوجه المخالفة والمشابهة التي يقول بها الفريقان، وذلك في الفصل الخاص الذي سنعقده لأصول الطائفة اليوسفية في المصادر السنية.
وهذه بقية المصادر التي وردت بها تسمية العكاكزة :
– أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 83.
– م. الريفي، **جواهر السماط**، و8ظ.
– م. القادري، **نشر المثاني**، الجزء الثاني، و33ظ.
– ع. بنعبد الله، **الموسوعة المغربية**، صص. 316، 354، وكذلك صص. 8، 100، 108.
– ع. النجار، **المهدي بن تومرت**، صص. 414–424.

- R. Brunel, **Le monachisme**, pp. 436, 437.
- J. Berque, **Un maître**, p. 101, n. 2.
- même auteur, **Ulémas**, pp. 60, 92.

وإذا كان أهل السنة، في كل زمان ومكان، يرجعون كل بدعة إلى ملل ونحل تاريخية معلومة ومصنفة، إما بدافع التجني أو عدم التثبت أو غيره، فإن أهل السنة المغاربة قد اقتفوا نفس الأثر، وأوصلوا حبل الطائفة اليوسفية بغالبية الفرق الإسلامية الغالية، لكنهم لم يطلقوا عليها أية تسمية مواطئة لتسمية إحدى هذه الفرق على كثرتها، لأنها غير معروفة وغير موجودة في بلادهم، أو لأنها عرفت ووجدت فيها في القديم ثم بادت واندثرت. وقد قصروا هذه المواطأة على تسميات الطوائف والفرق والجماعات «الراهنة»، التي لازال مجتمعهم يعاني من استعصائها على السنة وشقها عصا الجماعة كإباضية مزاب، وطائفة العكازين، وقبائل الشراقة.

هذه هي تسميات المجموعة الأولى، التي صنفناها بحسب نسبتها إلى الأتباع أو الخصوم. وهي تنتمي في ظهورها وانتشارها، إلى القرنين 10 و11هـ/16 و17م، باستثناء تسمية الملاينة المتأخرة، والتي تنتمي في تاريخها إلى المجموعة الثانية.

وقد ترتب عن النكبة التي حلت بالطائفة اليوسفية، على عهد المولى اسماعيل عام 1102هـ/1691م، والتي لم تنهض من عثرتها أبد الدهر، أن عفا الزمان على معظم هذه التسميات، فزالت واختفت، وانمحت حتى من ذاكرة القبائل المنتسبة إلى هذه الطائفة. والتسمية الوحيدة، التي غالبت القرون الثلاثة الأخيرة، واستمرت إلى القرن 14هـ/20م، هي تسمية البضاضوة.

تسميات القبائل

أما المجموعة الثانية من التسميات، فتهم أسماء القبائل المغربية، التي ظلت على النحلة اليوسفية إلى مطلع القرن الحالي، وهي أربع مجموعات قبلية : قبيلة الزكارة، وقبيلة بني محسن، ودوار أولاد عيسى، ودوار الغنائمة، ونكتفي في هذا المقام، بمجرد ذكر هذه المجموعات القبلية بأسمائها لا غير، على أن نعود إليها بتفصيل في الفصل الخاص بالقبائل المغربية، التي انتشرت بها الطائفة اليوسفية، من طور النشأة إلى طور الاضمحلال، أي من القرن 10هـ/16م إلى القرن 14هـ/20م.

خلاصة

وقفنا، من خلال هذا الباب، على بعض معطيات التراث الخاص بالطائفة اليوسفية. وقد استخرجنا بعضها من ثنايا التاريخ السني المدون خلال القرنين 10

و11هـ/16 و17م، كما استخلصنا بعضها الآخر من تضاعيف التاريخ الشفوي المتوارث، من قبل أتباعها جيلا بعد جيل، إلى مطلع القرن 14هـ/20م.

وأفدنا من هذه المعطيات في كتابة بعض جوانب تاريخ الطائفة اليوسفية، مراعين مقابلتها بمعطيات التاريخ السني، فخلصنا إلى ضبط نوع من التكامل بينها، فيما يتعلق بسيرة مؤسس هذه الطائفة. كما لاحظنا، فيما يخص التسميات التي عرفت بها، أن مصادر السنة قد جاءت بتسميات الخصوم دون أن تغفل تسميات الأتباع. في حين ضيع التاريخ الشفوي معظم هذه التسميات.

وتعدد تسميات الطائفة اليوسفية، قد أوقع فريقا من الباحثين في وهم قوامه أن الأمر يتعلق بتعدد في الطوائف الراشدية التي نشأت في المغرب، بالإضافة إلى تعدد القبائل المنتسبة إلى هذه الطوائف. وهكذا تفرقت الطائفة اليوسفية إلى عدة طوائف، مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال، ولا يؤلف بينها إلا الانتساب إلى الشيخ أحمد بن يوسف، وهذه الطوائف هي : اليوسفية، والبضاضوة، والشراقة، والعكاكزة، والملاينة، والزكارة، والغنانمة، وبني محسن، وأولاد عيسى[56].

وإذا كان هذا الوهم قد أثر في فهم تاريخ الطائفة اليوسفية، فإنه قد أثر كذلك في فهم تاريخ الطريقة الراشدية بوجه عام، وفي الدور التاريخي لشيخها بوجه خاص : إذ ضخم صورة الشيخ أحمد بن يوسف «البدعي»، وذلك بجعله شيخ عدد من الطوائف والقبائل المغربية البدعية، عوضا من اختصاصه بمشيخة طائفة «بدعية» واحدة هي اليوسفية.

وكانت للفجوة التي حدثت في مصادر تاريخ الطائفة التي تهمنا، والتي اختفت أثناءها معظم تسميات المجموعة الأولى، عواقب عند فريق آخر من الباحثين، الذين أرخوا لنهاية هذه الطائفة بعام 1102هـ/1691م، وهو عام نكبتها على يد المولى إسماعيل[57].

---

(56) يمثل هذا الفريق Berque، الذي أكد على وجود «فروق تثبت تعدد هذه الطوائف»، انظر :

- J. Berque, **Un maître**, p. 101, n. 2.

- même auteur, **Ulèmas**, p. 276, n. 25.

(57) يمثل هذا الفريق عباس الجراري، **وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ**، ص. 27 ؛ **أسباب انتشار المذهب المالكي بالمغرب**، ص. 53.

أما الباحثون الأجانب الذين لم يقفوا إلا على مجموعة التسميات الثانية، التي تهم أسماء القبائل المغربية التي حافظت على نحلة اليوسفية إلى مطلع القرن 14هـ/20م، والذين افتقدوا جل تسميات المجموعة الأولى عدا تسمية البضاضوة، فقد تجاوزوا القرن 10هـ/16م كإطار تاريخي لنشأة هذه الطائفة خلال الربع الأول منه، وأرجعوا منطلقها إلى عهود سحيقة من تاريخ البشرية[58].

وقد مكننا هذا الباب من مراجعة وتقويم هذه الصور المختلفة، التي همت تاريخ الطائفة اليوسفية، والتي توهمت تعددها إلى طوائف متباينة، أو قالت بنشوئها في التاريخ القديم، أو عجلت نهايتها وأرخت لها بمطلع المائة الثانية عشرة الهجرية. والواقع أن الطائفة اليوسفية قد تفرعت عن الطريقة الراشدية، وتأسست في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م. وعرف أتباعها وتلقبوا، عبر تاريخها الطويل الممتد إلى القرن 14هـ/20م، بعدة تسميات، منها ما كان من ابتداعهم، ومنها ما كان من ابتداع خصومهم. ولم تكن النكبة التي نزلت بها على عهد المولى اسماعيل، عام 1102هـ/1691م، النكبة الوحيدة التي عرفها تاريخها الدامي : فقد امتحنت أيام الوطاسيين، على يد السلطان محمد الشيخ المعروف بالبرتغالي (911– 931هـ/ 1505– 1524م). ونزل بها البلاء على عهد السعديين، على يد السلطان عبد الله الغالب بالله (965– 982هـ/ 1557– 1574م). وقبل المولى اسماعيل اختبرها المولى الرشيد عام 1080هـ/ 9–1670م)، ومن بعده حاربها مولاي الحسن (1290– 1312هـ/ 1873– 1894م)[59].

(58) يمثل هذا الفريق Benoit، الذي أوصل حبل اليوسفية، من حيث النحلة، بالحضارات المتوسطية التي تعود إلى نهاية الألف الثاني قبل الميلاد. انظر مقاله : **Survivances, pp. 1-14** -.

(59) سنقف على تاريخ العلاقات التي نظمت بين الطائفة اليوسفية والمخزن المغربي، على عهد الدولة الوطاسية والسعدية والعلوية، في الباب السادس من هذه الدراسة.

الباب الخامس
البدعة والأصول

الفصل الخامس عشر
غلو وإباحة

نص عنوان هذا الباب، قصدا، على البدعة للإشارة إلى استقلال مادته ورؤيته عن تراث الطائفة اليوسفية. واتصال هذه المادة والرؤية بالتآليف السنية المدونة خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، وبالكتابات الأجنبية المصنفة خلال النصف الأول من القرن 14هـ/20م.

وتتلخص صورة البدعة التي رسمتها المصادر السنية والأجنبية للنحلة اليوسفية في قضيتين رئيسيتين هما الغلو والإباحة. وما تفاصيل هذه البدعة، في هذه المصادر، إلا جزئيات وقضايا فرعية تنتظم في إطار هاتين القضيتين الأصليتين.

وإذا كانت هذه المصادر تجتمع وتتفق بصدد هاتين الدعامتين الأساسيتين اللتين انبنت عليهما صورة البدعة اليوسفية، فإنها تفترق وتختلف في تأويلها والبحث في منطلقاتها وأصولها. وعن هذا الاختلاف والافتراق نشأت ثلاث صور متميزة لمصادر هذه البدعة، اختصت بالأولى مصادر القرن 10هـ/16م، وانفردت بالثانية مصادر القرن 11هـ/17م، واستقلت بالثالثة مصادر القرن 14هـ/20م.

ويمكننا الانطلاق من خلاصة الباب السابق، للوقوف على مضمون هذه الصور الثلاث : مادامت المجموعة الأولى من المصادر تذكر الطائفة اليوسفية باسمها. في حين تجافي المجموعة الثانية هذه التسمية، وتعنى بتسميات الخصوم. بينما ضيعت المجموعة الثالثة تسميات الأتباع والخصوم على السواء، ولم تعد تذكر إلا القبائل اليوسفية بأسمائها. ذلك أن أهل القرن العاشر إنما نظروا إلى الطائفة اليوسفية، على أساس أنها بدعة نشأت في إطار الطريقة الراشدية، وأنها ظهرت بالغلو في محبة الشيخ

أحمد بن يوسف، وخلصت إلى الإباحة بناء على كلامه وقوله. أما خلفهم من أهل القرن الحادي عشر، فإنهم قطعوا كل صلة لهذه الطائفة بالطريقة الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا، وأخرجوها من سلك التصوف بالمرة. وقلبوا الغلو في محبة الشيخ أحمد بن يوسف على تلميذه أحمد بن عبد الله المنزول مؤسس الطائفة اليوسفية، وزادوا في مظاهر الإباحة المنسوبة إليه. وأما الأجانب، فتارة يرسمون لمعتقدات القبائل اليوسفية، خلال القرن الرابع عشر الهجري، إطارا يتجاوز التوحيد ويعودون بها إلى عهود الوثنية، وتارة يجعلونها من بقايا اليهودية والنصرانية، وأحيانا ينسبونها إلى نحل غربية حديثة.

من خلال مصادر القرن 10هـ/16م : في إطار الراشدية

نتوفر بالنسبة للمائة العاشرة الهجرية على ثلاثة نصوص تهم البدعة اليوسفية، وهي مستقاة بالتتالي من رسالة «**المسلك**» المؤلفة عام 942هـ/1536م، ومن تأليف «**الدوحة**» الذي فرغ منه صاحبه عام 985هـ/1577م، ومن كتاب «**الدرة**» المصنف عام 999هـ/1591م.

وتتسم المعلومات الواردة بهذه النصوص الثلاثة بنوع من الاستقلالية التامة، وتوحي بنوع من النمو أو التدرج، إذ لا تذهب إلى اتهام الطائفة اليوسفية بالغلو والإباحة رأسا، بل تقصد إلى ذلك في نمو وتدرج واضحي المعالم، يجعلان للطريق الذي سلكته هذه البدعة بداية ومتوسطا ونهاية. مع اختصاص كل نص بمرحلة من المراحل الثلاث، بحيث توافق كرونولوجية هذه النصوص كرونولوجية هذه المراحل التي مر بها تاريخ الطائفة اليوسفية، في مصادر السنة، خلال القرن العاشر، الذي اكتملت خلاله صورة البدعة اليوسفية.

بداية البدعة : النحلة الراشدية

تتلخص بداية البدعة اليوسفية، في مصادر السنة، في اتباع مذهب الشيخ أحمد بن يوسف، والعمل على نشره، والدعوة إليه كما قال به صاحبه دون زيادة أو نقصان. وقد بدت الطائفة اليوسفية بمظهر الزعيمة للاتجاه الذي جاء إلى المغرب بالطريقة الراشدية كمذهب ونحلة. وتتلخص صورة البدعة التي نظر بها مشايخ السنة المغاربة إلى هذه الطائفة، بصورة البدعة العامة التي نشأت في أذهانهم عن الطريقة

الراشدية شيخا ومذهبا وأتباعا، غداة دخولها إلى المغرب في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن العاشر. وهي الصورة التي نظروا بها إلى كل الاتجاهات التي تفرعت إليها هذه الطريقة بالبلاد دونما تمييز، وهذا إلى غاية انتصاف هذا القرن.

ولا شك أن مذهب الشيخ أحمد بن يوسف قد جاء إلى المغرب من طرق متعددة، وإن امتازت الطائفة اليوسفية بنقله إليه في صورته الكاملة والشاملة. وقد حصل العلم به، وتم الوقوف على دقائقه وتفاصيله من قبل أعلام السنة المغاربة. وهذا ما يفسر لنا البرم الشديد الذي خلفه في نفوس المعترضين منهم عليه، والضيق الذي حصل لهم به، نتيجة الخوف أن يفتح باب الفساد على العقيدة، ويجر إلى المذاهب المخالفة للسنة. وهؤلاء المنكرون إنما تخوفوا من طروء فساد الفهم أو سوء التأويل على هذا المذهب، فتنجم عنه فتنة في الدين، ويجر إلى الانحراف عن العقيدة السنية، ذلك أنهم خلصوا إلى توفيره لفرصة الغلو والإباحة. وقد أكد الشيخ أبو البقاء عبد الوارث الياصلوتي هذا الأمر، في رسالة «**المسلك**»، ولمح إلى أن مذهب الشيخ أحمد بن يوسف، الذي تدعو إليه الطائفة اليوسفية، «كلام يحتاج إلى تأويل، وحمله على ظاهره يوجب الجهل والزندقة، إذ هو مذهب الزنادقة الذين عطلوا الأوامر النبوية واستباحوا الأشياء المحرمة بالكتاب والسنة»[1] وهذا التنبيه والتحذير يعبران عن طبيعة مخاوف المعترضين على هذا المذهب، ويبرز تصوراتهم للعاقبة التي قد يؤول إليها منطقهُ إذا ما حمل على ظاهره، وهي الإباحة الخاصة التي قال بها غلاة التصوف، وهي نهاية صورة البدعة اليوسفية في مصادر السنة.

هذه إذن هي ملامح بداية البدعة اليوسفية، في مصادر القرن العاشر. وقد ترتبت هذه البداية عن مخالفة مذهبها في النظر واستقلاله في الرأي عن التقليد الصوفي السائد في البلاد، وطرافته وجراءته في معالجة وطرح القضايا الفكرية الكبرى المتعلقة بالله والوجود والإنسان. وهي مخالفة واستقلال نظر إليهما على أساس أنهما مقدمتان للمرحلتين التاليتين : مرحلة الغلو ومرحلة الإباحة، على اعتبار تعلق الإباحة بالغلو ونتوجها عنه، وكون الغلو من ممهدات الإباحة وسوابقها.

---

(1) ع. الياصلوتي، **مسلك**، غير مرقم.

وقد خلصنا إلى أن الطريقة الراشدية، أو صورة الشيخ أحمد بن يوسف «العارف» ـ كما حللناها في الباب الثاني من هذه الدراسة ـ توفر فرصة الغلو في تقدير مكانة صاحبها من الله ودرجته في الوجود. فهذه الصورة تقول باختصاصه بالعلم اللدني وعلم الباطن، وبأنه صاحب الإسم الجليل، وبأنه نائب عن رسول الله ﷺ. وتجعل الطريق الذي رسمه لأتباعه بلا علل. وعناصر هذه الصورة شديدة القرب من الصفات المتواترة عن أئمة الشيعة ورؤساء مدارس الغلو، من باطنية العلم ولدنيته، ووقوف على الاسم الأعظم، وعدم الاعتقاد في الثواب والعقاب. وقد كان الشيخ أحمد بن يوسف قطبا وغوثا وسلطان الوقت، وشطح بالقول أنا هو وأنا رسول. وقد قال بعض الفقراء من أتباعه من أهل المغرب الأوسط، في حياته، بأنه رسول. وشبه تلميذه عبد الحق المطهري صحبه ومقتفيه بصحابة ومقتفي الرسل. وإذا كان شيخ الطريقة الراشدية قد ترسل في غيبته، فقد ادعى في صحوه النيابة عن رسول الله ﷺ، التي أقره عليها الصباغ، وجعله خليفة في الأرض[2].

وإذا كانت صورة الشيخ أحمد بن يوسف «العارف» صالحة كمقدمة لمتوسط البدعة اليوسفية، وهو الغلو في محبته. فإن خلاصة مذهبه توفر هي الأخرى فرصة الخلوص إلى الإباحة، لأن كلام الشيخ أحمد بن يوسف يمكن أن يؤدي نتيجة سوء الفهم أو فساد التأويل إلى القول بالفصل بين العبادة والمعرفة. والتصريح بأن الاشتغال بالعبادة يبعد عن المعرفة، وأن الاشتغال بالمعرفة يغني عن العبادة. بمعنى أن صورة أحمد بن يوسف «العارف» صالحة كذلك كتمهيد لنهاية البدعة اليوسفية، وهي الإباحة.

متوسط البدعة : الغلو في محبة الشيخ أحمد بن يوسف

إذا كانت بداية البدعة اليوسفية متصلة بالتاريخ العام للطريقة الراشدية في المغرب. فإن متوسط هذه البدعة، في مصادر السنة، متصل بالمرحلة التحولية من تاريخ هذه الطريقة به، والتي بدأت ملامحها في التشكل مع انتصاف المائة العاشرة الهجرية.

---

(2) م. الصباغ، **بستان**، صص. 64، 126، 245.

وقد وردت صورة متوسط البدعة اليوسفية، في النص الذي ترجم فيه ابن عسكر للشيخ أحمد بن يوسف، في فهرسته «**الدوحة**». وإذا كان لا يبدو من نص هذه الترجمة أن صاحبها قد اطلع على «**البستان**»، الذي نيف عمره على العقدين من الزمان. فإن ابن عسكر قد نظر إلى تاريخ الطريقة الراشدية، من خلال نفس المنظار الذي نظر به الصباغ إلى تاريخ الطريقة الراشدية في وطنها الأصلي، والمتلخص في الدفاع عن الشيخ أحمد بن يوسف ومذهبه وأتباعه، واتهام طائفة منهم بالبدعة. وإذا كان البستان قد أفاض في الدفاع وأقل في الاتهام، فإن النصوص المغربية على عكسه قد أقلت في الدفاع وأفاضت في الاتهام، بحيث طغى الحديث عن الطائفة اليوسفية على أخبار الشيخ أحمد بن يوسف، وهذا حتى في الترجمات المخصصة لشيخ الطريقة الراشدية.

وقد اعتمد ابن عسكر، في معلوماته عن تاريخ الطريقة الراشدية في المغرب، على مرويات مشايخه. وهي مرويات تشمل مختلف وجهات النظر والمواقف التي همت الراشدي والراشدية في هذه البلاد، إلى غاية انتصاف العقد التاسع من المائة العاشرة الهجرية : فقد صحب ابن عسكر الشيخ أبا البقاء عبد الوارث الياصلوتي سبع سنين ونصف، وانتفع بصحبته. وقد مثلنا بشيخه هذا لفئة المنكرين والمعترضين على الطريقة الراشدية، في المغرب، شيخا ومذهبا وأتباعا. وصحب الشيخ أبا محمد عبد الله الهبطي مدة مديدة، وجعله إمامه ووسيلته في دينه. وقد مثلنا بشيخه هذا لفئة المنتصرين والمحبذين للطريقة الراشدية. كما لقي الشيخ أبا عبد الله محمد بن جلال التلمساني في سنين متعددة، وفاوضه في مسائل كثيرة[3]. وقد ماثلنا بينه وبين الصباغ، في الدفاع عن الشيخ أحمد بن يوسف والذود عن مذهبه والاعتذار لطائفة من أتباعه والاعتراض على طائفة أخرى منهم.

وتؤرخ ترجمة ابن عسكر لانتهاء دائرة الإنكار والاعتراض التي طوقت صورة الشيخ أحمد بن يوسف «العارف» إلى الضيق والانحسار. وأخذ دائرة الاعتقاد فيه والانتصار له في الاتساع والانتشار. وقد واكب هذا التحول الذي هم مؤسس الطريقة الراشدية ومذهبه اندماج جل الطوائف والزوايا الراشدية في الحياة الصوفية العامة في البلاد، وخروجها عن طوق المعارضة والمكافحة، باستثناء الطائفة اليوسفية

(3) م. ابن عسكر، **دوحة**، صص. 5، 14، 123.

التي ظلت علاقة التمايز تنظم بينها وبين بقية المجتمع السني، ولبثت مرهقة تحت ضغطة المخزن المغربي سلاطينه وفقهائه. فأصبحت وضعية الطريقة الراشدية في المغرب، خلال العقدين الأخيرين من القرن 10هـ/16م، مشابهة لوضعيتها في وطنها الأصلي من المغرب الأوسط، في حياة مؤسسها ومن بعده، والمتسمة بوجود تيارين راشديين : تيار تفاعل مع مختلف العناصر المشكلة للنسيج العام للشبكة الصوفية التي تغطي البلاد، وذاب في هذا النسيج، وحظي بالحبو والقبول. وتيار استعصى عن هذا التفاعل، وظل جسما غريبا لا يصلح بذره في التربة الصوفية المغربية، وظل مصيره أبدا الرفض والمكافحة. وقد انفردت الطائفة اليوسفية بتمثيل هذا التيار الثاني في المغرب، في التاريخ الذي يهمنا، لأنهم «توغلوا في محبة (الشيخ أحمد بن يوسف) وأفرطوا فيها، حتى ربما نسبه بعضهم إلى النبوة... وفعلوا كفعل الروافض والشيعة في أئمتهم»[4].

هذه هي صورة متوسط البدعة اليوسفية، كما أثبتها ابن عسكر، عام 985هـ/1577م. وقوامها الغلو في محبة الشيخ أحمد بن يوسف، الذي عبر عنه بالتوغل والإفراط. ولا تجزم عبارته بنسبة الراشدي إلى النبوة من قبل اليوسفيين. ويستفاد منها التقليل من صحة هذه النسبة. وقد أشار إلى موازاة الولاية التي عقدها اليوسفيون للشيخ أحمد بن يوسف للإمامة الشيعية، المشهورة بالغلو في حق الأئمة، ونسبتهم إلى النبوة، وإحلالهم المرتبة الثانية بعد الرسول ﷺ، أو إخراجهم من حدود الخليقة والحكم فيهم بأحكام الألوهية.

وقد أشار ابن عسكر، في نفس الترجمة، إلى أنه قد «سمع بعض الفقهاء يقول إنه قد ظهر ذلك في حياة الشيخ (أحمد بن يوسف)، فلما بلغه ذلك قال : من قال عنا ما لم نقل يبتليه الله بالعلة والقلة والموت على غير ملة»[5]. وتتصل هذه الرواية بتاريخ الطريقة الراشدية، في المغرب الأوسط، خلال الربع الأول من القرن العاشر. ومصدرها الأصلي هو البستان[6]. وموضوعها التيار الراشدي الذي ظهر بالغلو في محبة الشيخ أحمد بن يوسف في حياته، وأحله مرتبة أعلى من مرتبة النبي، وهي مرتبة الرسول[7].

(4) **المصدر نفسه**، ص. 125.

(5) **نفسه**، ص. 125.

(6) م. الصباغ، **بستان**، ص. 219.

(7) **المصدر نفسه**، ص. 64.

نهاية البدعة : الاباحة

لا يفصل زمن ذو بال بين الترجمة التي أفردها ابن عسكر للشيخ أحمد بن يوسف عام 985هـ/1577م، وبين الترجمة التي خصصها ابن القاضي لنفس العلم عام 999هـ/1591م، ورغم ذلك، فإن هذه المدة اليسيرة التي تناهز العقد والنصف، كانت كافية لتنتقل صورة البدعة اليوسفية، في المصادر السنية، من الغلو إلى الإباحة. وقد أثبت هذا الانتقال ابن القاضي في ترجمته لشيخ الطريقة الراشدية، ونصه : «وإليه (أحمد بن يوسف) ـ رحمه الله ـ تنتسب الطائفة اليوسفية بالمغرب الملعونة. وحاشاه أن يقول بمقالتهم، إذهم أحلو ما حرم الله تعالى. وقد اختلقوا بدعتهم من ترك الصلاة والصوم، واستباحة الزناء والدياثة والقيادة، أذلهم الله وأخزاهم، وغير هذا مما الشيخ منزه عنه رحمة الله عليه»[8].

وقد نبه الشيخ الياصلوتي، عام 942هـ/1536م، إلى خطورة المذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف، والذي يؤول الفضل في نشره في المغرب على أوسع نطاق إلى الدعوة النشيطة للطائفة اليوسفية. وحذر من احتمال حمله وفهمه على ظاهره، على اعتباره مقدمة للإباحة العامة، وهي الزندقة المؤدية إلى تعطيل الشريعة وإباحة المحرمات. وذلك لقيام الجانب المعرفي لهذا المذهب على ثنائية الظاهر والباطن، ولتأويله للعديد من قضايا الشريعة تأويلا باطنيا، وقصده إلى تخفيف العبادة من فكرتي الثواب والعقاب وتهوينه من اعتماد الأعمال. وكذلك لإرسال صاحبه لأقوال خطيرة في شأن الصلاة والحج، وتصريحه بأن الدليل على العبادة شقاء، وأن الدليل على المعرفة نصيحة.

ويعترف الياصلوتي ضمنيا، في رسالته «**المسلك**»، بسلامة تأويل اليوسفيين لمذهب الشيخ أحمد بن يوسف. ويقر بقيامهم بالتكاليف الشرعية على الوجه الأكمل. وهذا إلى غاية انتصاف القرن العاشر. ويشير ابن عسكر بعده، بأربعة عقود، إلى غلوهم في محبة الشيخ أحمد بن يوسف. ثم يقول ابن القاضي، في نهاية هذا القرن، بإباحتهم. وقد تحدث عن مظهرين من مظاهر هذه الإباحة، وهما : إسقاط تكاليف الشرع من صلاة وصوم، واستباحة الزنى، وأشار إلى إغفاله لمظاهر إباحية أخرى.

---

(8) أ. ابن القاضي، **درة**، الجزء الأول، ص. 165.

نمو في المعلومات أم تدرج في التطور؟

هذه هي خلاصة الطريق الذي مرت به البدعة اليوسفية، في مصادر القرن 10هـ/16م. وهو طريق استغرقت مسيرته هذا القرن بأكمله. وكانت بدايته الدعوة إلى النحلة الراشدية، ومتوسطه الغلو في محبة مبدعها الشيخ أحمد بن يوسف، ونهايته القول بالإباحة.

وقد ظلت البدعة اليوسفية، في هذه المصادر، محكومة بالطريقة الراشدية كمصدر ومنطلق. كما اتصلت أخبار هذه البدعة، في هذا التاريخ، بمصادر هذه الطريقة، التي لولاها لضاعت وعفا الزمان على أثرها : فالياصلوتي قد دون أخبارها في رسالة «**المسلك**»، التي ألفها في الرد على الطريقة الراشدية في المغرب شيخا ومذهبا وأتباعا. كما أن ابن عسكر وابن القاضي قد سجلا هذه الأخبار في معرض الترجمة التي أفرداها للشيخ أحمد بن يوسف من كتابيهما «**الدوحة**» و«**الدرة**».

فلنقف الآن عند هذه الاستقلالية الملاحظة في معلومات هذه النصوص الثلاثة، التي استخلصنا من خلالها معالم هذا الطريق. ولنطرح السؤال حول مغزى استقلال رسالة «**المسلك**» ببداية البدعة اليوسفية، وانفراد كتاب «**الدوحة**» بمتوسطها، واختصاص مصنف «**الدرة**» بنهايتها :

إن نفس الاستقلالية ملحوظة في كتابات مؤرخي الحركات الباطنية في الإسلام. وقد استخلص منها النمو والتدرج في معلومات السنيين عن هذه الحركات، لشساعة المسافة التي باعدت بين مركز العالم الإسلامي، مستقر الكتاب والمؤرخين السنيين، وبين أطرافه النائية، ملتجأ الحركات الباطنية؛ فالمؤرخ الطبري، الذي يمثل أقدم مرحلة لمعلومات السنة عن الباطنية، لا يقدم من المعلومات بصددها إلا ما يعلمه الفرد البغدادي العادي في زمانه، ولم يكن بإمكانه لم شعث تاريخ هذه الحركات، المتناثرة في بقاع متباعدة من رقعة العالم الإسلامي الفسيح كإفريقية واليمن على سبيل المثال[9].

وإذا أمكن في هذه الحال الحديث عن النمو التدريجي لمعلومات السنة عن الباطنية، والاستدلال على ذلك باستقلال معلومات الكتابات السنية عن هذه

(9) ب. لويس، **أصول الإسماعيلية**، ص. 32 وما بعدها.

الحركات. فإن الأمر مختلف تماما بالنسبة لموضوعنا، لانعدام المسافة التي قد تباعد بين كتاب السنة المغاربة والطائفة اليوسفية، سواء على مستوى الزمان أو المكان : فالمعاصرة وقرب الشقة عنصران توفرا للأعلام الذين خلفوا لنا النصوص الثلاثة، التي همت صورة البدعة اليوسفية، خلال القرن 10هـ/16م. وأكثر من تقارب المسافة الزمانية والمكانية، بين كتاب مصادرنا وموضوع كتاباتهم، فإن الاتصال قد حصل بين بعضهم وبين المشايخ اليوسفيين، وإن اختلفت ظروفه وملابساته : فقد ذكر الشيخ الياصلوتي حادثة اجتماعه بأحدهم في مناسبة عيد الأضحى لعام 940هـ/ 1534م، وهي حادثة لانخالها متفردة الوقوع، ولا نظنها إلا متكررة الحدوث. وقد عمل ابن عسكر في سلك المخزن السعدي، خلافة السلطان عبد الله الغالب بأكملها، على وجه التقريب. وعاصر محنة اليوسفيين على عهد هذا السلطان، التي يتفرد بذكرها، والتي تمت قبل تأليفه للـ«ـدوحة» على كل حال، لسبق وفاة الغالب بالله (ت 982هـ/ 1574م) للفراغ من الدوحة. وقد انتهت هذه المحنة بسوق طائفة من مشايخهم إلى الحاضرة السعدية فاس، حيث أعدم بعضهم، وسجنت بقيتهم. ولا نستبعد مشاركة ومساهمة ابن عسكر، أو على الأقل، حضوره وشخوصه في المحاكمات التي مهدت لتنفيذ الحكم في اليوسفيين.

وقد تهيأت نفس الظروف لبقية أعلام السنة الذين كتبوا في موضوع الطائفة اليوسفية، خلال القرن 11هـ/17م، ومن بعده. وقد كان اليوسي على بينة من هذا الأمر، وأثبته بقوله «وقد بلغتنا أخبار المجوس والنصارى والفلاسفة وغيرهم، مع تباعد دارها وتقادم عهدها، ولم نشك فيها. فكيف بهؤلاء الذين هم كاليد للفم، وهم بمرأى ومسمع؟»[10]. كما أكد المجاصي بأن «سكناهم بين القاعدتين، حاضرتي المغرب فاس ومراكش، داري العلم والدين قديما وحديثا، وأن السيارة يحملون من مناكرهم ذهابا وإيابا لولاة الوقت وحواضر الصقع المغربي، يقضي بأنهم غير مستترين بل عالمين بأن بدعتهم خلص العلم بها إلى رؤساء الملة من دنا منهم ومن بعد»[11]. وقد كان المشايخ اليوسفيون يؤمون حواضر البلاد الكبرى، وينوبون عن قبائلهم في المراسيم والمناسبات، ويغشون مجالس الخاصة وبلاط المخزن : كالشيخ اليوسفي الذي

(10) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 170.

(11) م. المجاصي، **نوازل**، ص. 92.

كان ضمن الوفد الذي استقبل السلطان الرشيد في أول قدمة له على مكناسة. وقد كان المجاصي ضمن أعضاء هذا الوفد، وسجل هذه الحادثة غير ما مرة في نوازله : «ولقد شاهدنا قضية شخص منهم مثل بين يدي مولانا نصره الله وأعانه ووفقه أول قدمة قدمها على مكناسة الزيتون. فاستفهم الشخص وقال له من أنت؟ فقال عكازي. فأعاد عليه السؤال، فأعاد المقالة»[12]. وقد حضر عبد الكبير الكتاني كعدل في محضر «إسلام» أفراد من اليوسفيين على عهد السلطان محمد بن عبد الرحمن، وأثبت «وسمعنا منهم طوية دينهم الخسيسة.. ولولا هذا التقييد أعد لذكر أهل الخير وأحوالهم والملوك وسيرتهم لذكرته كما ذكروه تفصيلا»[13].

فالمسافة إذن بين الذات والموضوع، في مصادرنا، لم تكن على مستوى الزمان أو المكان، بل كانت على مستوى الاعتقاد. لكنها كانت كافية لتجعل علماء الملة يفرون من لقاء المشايخ اليوسفيين فرارا، ولتصرف من اجتمع منهم بهم، لسبب من الأسباب، عن التفكير في اهتبال فرصة هذا الاجتماع، والتباحث معهم في شأن معتقدهم والبحث في حقيقة نحلتهم.

وبناء على هذه القرائن لا يمكننا أن نرى في استقلالية معلومات نصوص القرن العاشر، دليلا على نمو وتدرج معلومات أهل السنة المغاربة عن البدعة اليوسفية. ولا يبقى إذن إلا أن نرى في هذه الاستقلالية تسجيلا لمعالم تطور هذه البدعة، الذي استغرق المائة العاشرة الهجرية بأكملها. ونقول بأن كلا من الياصلوتي وابن عسكر وابن القاضي قد عاصر مرحلة معينة من مراحل هذا التطور، فأثبتها في تأليفه : الأول عاصر بدايتها المقتصرة على الدعوة إلى مذهب الشيخ أحمد بن يوسف ونشره في المغرب، والثاني عاصر غلوها في محبة صاحب هذا المذهب، والثالث عاصر ظهورها بالإباحة. وتكون المعلومات التي زودونا بها عبارة عن فرشات متراكبة، تؤرخ لمراحل تطور البدعة اليوسفية، الذي اكتملت دورته مع نهاية القرن 10هـ/16م.

هذا ما توحي به مصادر هذا القرن وتوهم. لكن السؤال يظل قائما : هل تم هذا التطور على مستوى العقيدة اليوسفية، في النظر والسلوك، أو حدث هذا التطور فقط على مستوى التهمة؟ أو بعبارة أخرى : هل حصل هذا التطور في الواقع، أو لم يتعد مجال المصادر؟

(12) **المصدر نفسه**، صص. 91، 92، 105، 118.

(13) ع. الكتاني، **زهر الآس**، ص. 328.

من خلال مصادر القرن 11هـ/17م : في إطار الأهواء والنحل الإسلامية

تمتاز النصوص السنية التي تهم البدعة اليوسفية، والمنتمية إلى المائة الحادية عشر الهجرية، بوفرة نسبية، إذا ما قورنت بسابقاتها المنتمية إلى المائة العاشرة الهجرية، والتي لا تتعدى ثلاثة نصوص. وتمتاز عنها كذلك بالافتراق عن مصادر تاريخ الطريقة الراشدية : فباستثناء المعلومات التي تهم الطائفة اليوسفية التي ساقها محمد العربي الفاسي ضمن ترجمته للشيخ أحمد بن يوسف من كتابه «مرآة المحاسن»، فإن غالبية النصوص التي تهمنا عبارة عن فتاوى وأجوبة حررت في موضوع البدعة اليوسفية، أو تدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك.

وإذا كانت معلومات نصوص القرن العاشر الثلاثة تتسم بالايجاز والاستقلالية، ويختص كل واحد منها بعنصر من العناصر الثلاثة التي تتألف منها الصورة الكاملة للبدعة اليوسفية. فإن معلومات نصوص القرن الحادي عشر ضافية ومتواترة يصدق بعضها بعضا، وتشكل صورة تركيبية تجمع بين العناصر الثلاثة المعلومة، وتؤلف منها لوحة واحدة.

وإذا كان مقابل العنصر الأول هو الطريقة الراشدية، التي اعتبرتها مجموعة المصادر الأولى بداية ومنطلق البدعة اليوسفية. فإن طريقة الشيخ أحمد بن يوسف قد اختفت من مجموعة المصادر الثانية تماما، ولم يعد لها في إطارها مكان أو وجود. وهذا الاختفاء متعلق باختفاء تسمية اليوسفية من هذه المصادر، ويعبر عن محاولة قطع صلة الطائفة اليوسفية بالطريقة الراشدية، وإخراجها من سلك التصوف بالمرة، والزج بها في دائرة الأهواء والنحل. وباختفاء بداية البدعة اليوسفية، وهي النحلة الراشدية. فإن متوسطها وهو الغلو، ونهايتها وهي الإباحة، وإن احتفظت بهما مصادر القرن 11هـ/17م،فإنهما سيصبحان نتيجة لمقدمات وبدايات متعددة، ذهبت هذه المصادر في تحديدها طرائق قددا، وهي أهواء أهل الإباحة الخاصة من غلاة المتصوفة، وأهل الإباحة العامة من الزنادقة، ونحل القرامطة والسليمانيين والعكازين[14].

---

(14) سنعالج مختلف هذه التأويلات بتفصيل في الفصل القادم الذي سنفرده لأصول وبدايات البدعة اليوسفية في المصادر السنية والكتابات الأجنبية.

ومهما اختلفت الأهواء والنحل التي جعلتها مصادر القرن الحادي عشر أصلا ومنطلقا للبدعة اليوسفية، فيبقى شيخها والداعي إليها واحد وهو مؤسس الطائفة اليوسفية، الذي استغلت هذه المصادر مواطأة الإسم الذي انتحله لاسم شيخ الطريقة الراشدية، فخلطت بين الأستاذ والتلميذ، وشوشت بذلك على العديد من أخبار هذه الطائفة، وقلبت غلو اليوسفيين في محبة الشيخ أحمد بن يوسف على تلميذه أحمد بن عبد الله المنزول، وذلك قصد تبرئة المتبوع من البدعة المنسوبة للتابع، وقطع كل صلة لليوسفية بالراشدية.

الغلو في محبة أحمد بن عبد الله المنزول ونسبته إلى النبوة

إذا كانت نصوص القرن العاشر لا تجزم بنسبة الشيخ أحمد بن يوسف إلى النبوة من قبل المتوغلين في محبته من اليوسفيين، فإن نصوص القرن الحادي عشر تقطع بنسبة تلميذه مؤسس الطائفة اليوسفية إلى النبوة، من قبل شيعته الذين أثبتوه نبيا لأنفسهم، واعتقدوا له شركة مع محمد ﷺ في نبوته، وأسندوا إليه الأحكام، ورأوا أنه الشارع[15].

تفضيله على الرسول ﷺ

ونبوة الشيخ أحمد بن عبد الله المنزول مضمارها الحقيقة. ودرجة الحقيقة أعلى من درجة الشريعة، في شرع اليوسفيين. فترتب عن ذلك امتياز المنزول نبي الحقيقة على محمد ﷺ نبي الشريعة. وفضل اليوسفيون نبيهم على الرسول ﷺ، الذي تبرأوا منه، وصرحوا ببغضه، وتجرأوا على إذايته وسبه[16].

نسبته إلى الألوهية

وقد أفرط اليوسفيون، كما تذهب إلى ذلك النصوص التي تهمنا، في محبة شيخهم المنزول، إلى أن جعلوا له موضع قدم في الألوهية، وتصريف شؤون الدنيا

(15) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 168، 171، 172.

(16) جاء اليوسي بمعظم الروايات التي تهم مختلف مظاهر هذا التفضيل والتبرئة والبغض والسب، وكذلك المجاصي، انظر :

ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 171، 176، 177، 184 ؛ م. المجاصي، **نوازل**، ص. 112.

والدين. وكانوا يسندون إليه الأمور، ويطلبون رضاه ويحذرون سخطه، كناية عن كونه إلـٰها[17].

مظاهر الاباحة اليوسفية

تنسب مصادر القرن 11هـ/17م الإباحة إلى مؤسس الطائفة اليوسفية رأسا. وقد أشار ابن أبي محلي إلى أنِ اليوسفيين «ينسبون عن شيخهم أنه قال لهم : افعلوا ما شئتم من المعاصي فقد تحملتكم، إلى غير ذلك مما لا تجوز حكايته»[18]. وأكد المؤلف المجهول نسبة الإباحة إلى شيخ اليوسفيين، وحكى عنهم «إنهم يقولون في ترنمهم بألفاظ بدعتهم (آمنا بك أسيدي أحمد، وصدقنا بك يالعلوفي) أو نحو ذلك. ومرادهم بالعلوفي رجل يزعمون أنه أتاهم وقال لهم : أنا رسول إليكم من عند سيدي أحمد (الراشدي) يقرأ لكم السلام، ويقول لكم إني رفعت عنكم صلاة الخمس والصيام، أو نحو هذا»[19]. كما أمن المجاصي على هذه النسبة، وفند «ما يزعمون (اليوسفيون) لعنهم الله وأخزاهم، أن سيدي أحمد بن يوسف، نفعنا الله به، المبرأ من خبثهم وفسادهم، أسقط عنهم التكاليف وأباح لهم المحرمات»[20]. وقد سلك الريفي مسلكاً طريفا في دحض نسبة الإباحة اليوسفية إلى شيخ الطريقة الراشدية، وذلك برفضها عبر الاعتراف بها. وذكر أن «أحمد بن عبد الله المنزولي لما خرج من عنده (أحمد بن يوسف) لقيه الشيطان على صفة الشيخ فقال له : يا أحمد أوصيك على التلامذة والمريدين، فإني قد ضمنت لهم الجنة بغير صيام ولا صلاة، وحللت لهم المناكر والفحشاء. فرجع المنزولي وأمر أصحابه بما أخبر به الشيطان على صفة الشيخ، فصاروا يفعلونه إلى الآن، وتفرقوا إلى مواضع. وأولاد المنزولي ينتسبون الآن إلى سيدي أحمد بن يوسف بزعمهم وافترائهم»[21].

(17) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 171، 174 ؛ م. المجاصي، **نوازل**، ص. 112 ؛ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 72.

(18) أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، ص. 133.

(19) مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.

(20) م. المجاصي، **نوازل**، ص. 115.

(21) م. الريفي، **جواهر السماط**، و8ظ ـ و9 و.

وإذا كان وصف الإباحة اليوسفية، في مصادر القرن العاشر، يقتصر على النص الفريد والموجز الذي حرره ابن القاضي. فإن مصادر القرن الحادي عشر قد اعتنت بهذا الوصف وفصلت فيه تفصيلا. وتختزل الصورة الموجزة التي يرسمها النص المذكور كل عناصر اللوحة المفصلة التي ترسمها النصوص التي جاءت بعده. وإذا كان ابن القاضي قد ذكر بأن اليوسفيين قد اختلقوا بدعتهم من ترك الصلاة والصيام، واستباحة الزنى والدياثة والقيادة، وغير ذلك. فإن السنيين الذين جاؤوا من بعده قد لخصوا الإباحة اليوسفية في ترك القاعدتين المذكورتين من قواعد الإسلام، واقتحام الزنى، وإذا كان صاحب «**الدرة**» قد أشار إلى إغفاله لمظاهر أخرى من مظاهر الإباحة اليوسفية، فإن أصحاب مصادر المائة الحادية عشرة الهجرية يحددون هذه المظاهر المغفلة في رفض بعض المأمورات كالضحية، وتفضيل الميتة عليها، واستحلال أكل الخنزير، وفي قتل المسلمين ونهب أموالهم.

ترك الصلاة والصوم

يتفق السنيون من أهل القرن الحادي عشر على تعطيل اليوسفيين لقاعدتين من قواعد الإسلام، وهما الصلاة والصيام. ويؤكدون بأنهم يصرحون بأنه لا شيء عليهم من هذه العبادات، أو أنها مرفوعة عنهم، وتارة بأنهم لا يفعلون شيئا من ذلك إلا إذا شاؤوا إشارة إلى أنهم غير مكلفين. وأن الثواب والفوز بالنعيم مضمونان لهم بغير صوم ولا صلاة. وأن هذه العبادات تلاعب من المسلمين وسفه منهم.

ويذكرون بأنه عند الخوف واجتماع اليوسفيين بالمسلمين، فإنهم يصلون تسترا منهم بغير طهارة. وفي رمضان كثيرا ما يوقدون النيران عند الفجر لإيهام مجاوريهم أنهم يتسحرون، وهم يأكلون عند طلوع الفجر[22].

رفض الضحية، وتفضيل الميتة عليها، واستحلال أكل الخنزير

ويجمعون كذلك على رفض اليوسفيين للضحية، واستحلالهم لأكل الميتة والخنزير. ويذكرون أنهم يستلذون الميتة ويتخيرونها كما يفعل النصارى، ويقولون إنها

(22) أ. ابن القاضي، **درة**، الجزء الأول، ص. 165 ؛ أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، ص. 133 ؛ ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 175، 177، 178 ؛ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 72 ؛ م. الريفي، **جواهر السماط**، و8 ظ.

ذبيحة الله وذبيحة الله خير من ذبيحة الآدمي. وربما يبيت عندهم المسلم فلا يذبحون له، ويقولون له خذ شاتك واذبح لنفسك، لإحساسهم أن ذبائحهم غير ذبائح المسلمين[23].

إباحة دماء المسلمين وأموالهم

يشير بعض السنيين إلى سفك اليوسفيين لدماء المسلمين غيلة وجهارا، وأكلهم لأموالهم في زمن الفتنة من المائة الحادية عشرة الهجرية. وقد رأوا في ذلك نتيجة لما يضمره اليوسفيون من تغاير النحلة الدينية الموجب للبغضاء[24].

استباحة الزنى

لم يشتهر من بين مظاهر الإباحة اليوسفية مظهر كالمتعلق باستباحة الزنى. وقد جاء هذا الاشتهار من شيوع هذه التهمة وكثرة ترددادها من قبل عامة وخاصة أهل القرن الحادي عشر، بعكس المظاهر الأخرى التي لم تكن تحكى إلا على ألسنة الآحاد. بحيث إذا أطلقت ألقاب الطائفة التي تهمنا، في عرف أهل هذا القرن، لا يتبادر منها إلا ما ارتسم في حافظة الجميع لكثرة سماعه، وهو استباحة الزنى والجمع على ذلك.[25].

وقد عنيت مصادرنا بتجميع وتسجيل مختلف الأخبار، التي راجت على هذا العهد، بصدد هذا المظهر من مظاهر الإباحة اليوسفية. وهذه بعضها :

يشترك اليوسفيون في نسائهم، وأن الرجل منهم يأتي حتى أمه فضلا عن ابنته وعمته. وأنهم يجتمعون رجالا ونساء، ويضربون الدف ويبكون، ويذكرون ألفاظا مصطلحة بينهم في دينهم. وأنهم إذا أرادوا النوم، بعد ذلك، وهم مجتمعون يأمرون بإطفاء القنديل فيفعل كل واحد منهم ما شاء في النساء بينهم.

---

(23) أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، ص. 133 ؛ مجهول، **تبصرة**، غير مرقم ؛ ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 172، 175 ؛ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 72.

(24) أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، ص. 135 ؛ ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 172 ؛ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، صص. 72، 73.

(25) م. المجاصي، **نوازل**، ص. 112.

وتنسب هذه الأخبار لليوسفيين أقوالا تدل على استحلال الزنى، منها : «المرأة كالسجادة صل واعط أخاك يصلي». «وأنه لا يؤمن أحد حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه ورأس ذلك زوجته». «ونحن نأكل من حبة، ونرقد في جبة، ونشرب من جعبة». ويرى المؤلف المجهول بأن اليوسفيين يكنون بهذه الكلمات الأخيرة عن أصل مذهبهم، وأنهم يشتركون في الفروج ويكنون عن ذلك بنشرب من جعبة، ويشتركون في الأفواه والشفاه ويكنون عن ذلك بنأكل من حبة، ويشتركون في مباشرة الجسد بالجسد بغير حائل ويكنون عن ذلك بنرقد في جبة[26].

وتذهب بعض الأخبار إلى أن اليوسفيين لا يقتحمون الفاحشة لمجرد الاستحلال، بل إنهم يتوبون بها، ويقطعون بها مفاوز السلوك في طريقهم، وهي عندهم من أعظم القربات : فشيخ التربية عندهم، ويسمونه القطب إذا أراد رياضة المريد وإماتة نفسه، وأن يبلغ بها مقام الفناء، يأمره أن يأتي بزوجته. فيأتي المريد بزوجته إلى محضر القطب والفقراء. فيصطح (كذا) المريد في الأرض، وتنبطح زوجته عليه. ويأتي القطب فوقهما منبطحا على الزوجة فيجامعها، حتى إذا قضى وطره منها جاء الفقراء واحد بعد واحد بحسب مراتبهم من الشيخ حتى يقضوا أوطارهم جميعا من زوجة ذلك المريد. فإذا فعل بذلك وبزوجته قالوا قد بلغ وقد ماتت نفسه.[27].

وأكثر من التوبة بالفاحشة، وسلوك المريد بها، فإن أخبارا أخرى تقول بأن استباحة الزنى يأتي على رأس المأمورات عند اليوسفيين، وأن فاتحة كتابهم **«ابن رباش»** المكتوب بماء الذهب العبارة التالية : «لا يحل لامرأة تؤمن بالله أن تمنع فرجها إلا على أبيها وابنها، ويحل لها إباحته لمن سواهما»[28].

ويوعز بعض السنيين الانتشار الواسع الذي عرفته البدعة اليوسفية إلى هذا المظهر من مظاهرها الإباحية. ويؤكدون بأن العوام من المسلمين والعصاة ينقطعون إلى الزوايا اليوسفية لما يجدون بها من الزنى والمعاصي الكثيرة، وكثرة الأكل والدعة وترك الصلاة والصوم. فينتسبون إليها استحلاء للفواحش واستئناسا بالبطالة.[29].

---

(26) أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، صص. 135-134أ ؛ مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.

(27) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 172-174.

(28) أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 83.

(29) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 184 ؛ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 84.

وبعد بسطنا للصورة التي كونها المجتمع السني عن البدعة اليوسفية، خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م. نعود إلى السؤال الذي تركناه معلقا، والذي يدور حول نقد محتوى هذه الصورة، ومعرفة مقدار اليقين أو الشك في صحتها :

أخبار لا تقيم بينة

لم يستق مبدعو هذه الصورة مادتها الأولية من مصادرها الأصلية، وهم المشايخ اليوسفيون وكتب عقيدتهم. بل اعتمدوا فيها على روايات المجاورين والمخالطين والمجادلين لليوسفيين. بمعنى أن هذه الصورة لا تعكس واقعا عاينه أصحاب النصوص التي تهمنا، ولا تعبر عن حقيقة وقفوا عليها. بقدر ما هي مجرد تدوين لأخبار انتهت إلى مسامع هؤلاء المدونين ولروايات سمعوا بها، منها ما كان على ألسنة الآحاد ومنها ما بلغ مبلغ التواتر، مع اختلاف الرواة وتعددهم، وتفاوت درجاتهم في التثبت والتحري وتوخي العدل والثقة والصدق.

وأعلام السنة الذين دونوا هذه الأخبار، كانوا على بينة من هذا الأمر. ولم يعولوا عليها فيما حرروه من فتوى، أو قصدوا به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من المقاصد. وقد أكد المجاصي على الاحتياط في الفتاوى المحررة في نازلة اليوسفيين. وذهب إلى أن الحكم باستباحة دمائهم وأموالهم لمجرد ما استفاض عنهم من الأخبار لا يجوز ولا يحل في نظر الشرع. واستدل «بأن الحدود من القتل وغيره لا تقام بالسماع وغلبة الظن، وإنما تقام بالبينة العادلة من المسلمين : ألا ترى أنه لو استفاض على رجل من المسلمين أنه يعاقر الخمر، ووجد مرة بعد مرة على مائدته وبين يديه من غير أن يشهد عليه بالشرب. وعلى آخر أنه يزاني معلومة بالفجور، ووجدا في بيت مغلق عليهما منفردين زمنا طويلا. أتقام الحدود بهذا وأشباهه مع ما فيه من غلبة الظن بشرب الأول وزنى الثاني؟»[30]. وقال اليوسي بعدم صحة هذا الاستدلال، وأن ما يثبت بشهادة السماع كالإسلام أو الكفر بخلاف موجب الحد على المسلم كالزنى أو الشرب. لكنه وافق المجاصي، ولم ير بأسا في الاحتياط في هذه المسألة. وقرر الاحتمالية والتقدير في نازلة اليوسفيين كغيرها من النوازل، ولم يقل بالقطع والتحقيق. وعلق على الأوجه المختلفة لتكفير اليوسفيين على أنها «بيان للنازلة من غير التفات إلى

(30) م. المجاصي، نوازل، صص. 93، 108.

ما وقع في نفس الأمر، بل إلى ما يقدر وقوعه، فإن ذكر العلم وبيان الأحكام لا يتوقف على وجود المحل بل تقدير وجوده، فيقع الجواب بحسب السؤال المقدر، ولو لم يكن الأمر كذلك لما دون من الأحكام الشرعية والنوازل الفقهية، إلا ما وقع».

وعاد اليوسي إلى تأكيد هذه القضية، بعد فراغه من الأدلة على كفر اليوسفيين، والتي قوامها الأخبار التي استخلصنا منها صورة البدعة اليوسفية، وقال «وكل ماذكرناه من الأمارات الدالة على كفر هؤلاء الفسقة أو زندقتهم، إنما بحسب ما انتهى إلينا مع بعدنا عنهم وعدم اجتماعنا يوما من الدهر بواحد منهم، ولله الحمد. ولعل ما خفي علينا أكثر. والمعول عليه بعد ذلك في تنفيذ الحكم عليهم إنما هو البينة العادلة القائمة على كل نفس بما كسبت وكيف كسبت : فإن أثبتت مثل ما بلغنا أو أشد فذاك، وإن أثبتت شيئا آخر يناقضه ويدل على الإسلام أو ضربا آخر من الكفر، فلا بد أن يقع النظر فيه»[31]. وقد نصح المؤلف المجهول رئيسه الأمين بنفس الاحتياط في معالجة بدعة اليوسفيين «فالإمام يجب عليه أن يفحص عن بدعتهم هل هي كما ذكر أو لا؟ فإن ظهرت له كما ظهرت لغيره، فليدعهم إلى السنة وترك البدعة، فإن جهلوا ما يلزمهم وادعوا شبهة أزال عنهم تلك الشبهة وعلمهم ما يجب عليهم في الجملة»[32].

ونخلص من هذه الأقوال إلى أن إجماع الرواة واتفاقهم على الصورة المرسومة للبدعة اليوسفية، لم يتخذ من قبل علماء الملة ذريعة للتسليم بصحة هذه الصورة، على الرغم من استفاضة رواياتهم وتواتر أخبارهم وتضافرها وتصديق بعضها بعضا. وقد أجمع هؤلاء العلماء على عدم إقامتها للبينة الشرعية على من تروج في حقهم.

وسنعمد الآن إلى الكشف عن مواطن الهنات في هذه الأخبار، وما يعتورها من تضارب وتناقض وخلط :

ذكر المؤلف المجهول بأن اليوسفيين يلفظون بالشهادة، ويقرأون القرآن[33].

(31) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 170، 180–181.

(32) مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.

(33) **المصدر نفسه**، غير مرقم.

وقد أكد المجاصي لفظهم الشهادة، وهي حقيقة عاينها بنفسه(34). كما أثبت اليوسي وجود طلبة بأحيائهم يعلمون صبيانهم القرآن(35).

وعمل اليوسفيين بالركن الأول من أركان الإسلام، وتلفظهم بالشهادة، يبطل ما تذكره هذه الأخبار من غلوهم في محبة الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي أو تلميذه الشيخ أحمد بن عبد الله المنزول ونسبتهما إلى النبوة والألوهية. ذلك أن كلمة الإخلاص (لا إله إلا الله) التي يشهدون بها تقر الألوهية لله وحده، وتنفي المثل لله نفيا قاطعا. وكذلك شهادتهم أن (محمدا رسول الله) تفند الاعتقاد في وجود الشريك لمحمد ﷺ في نبوته ورسالته.

وبالنسبة لركني الصلاة والصوم، فإن هذه الأخبار لا تنكر بأن اليوسفيين يصلون، لكن بغير طهارة. وبأنهم يقومون الفجر في رمضان، لكن للايهام بأنهم يتسحرون(36). وتسكت هذه الأخبار عن ركني الزكاة والحج سكوتا تاما، ولا تشير إلى ايتاء اليوسفيين الزكاة وقيامهم بالحج، أو تقول بمنعهم للزكاة واستغنائهم عن الحج. وتأكيد هذه الأخبار على اعتناء اليوسفيين بالقرآن تلاوة وتعلما، كاف وحده لاسقاط صورة البدعة من أساسها، ما داموا يأخذون بالكتاب وهو المصدر الأول للشريعة والسنة.

ومن مظاهر الإباحة اليوسفية، في هذه الأخبار، استباحة اليوسفيين لدماء المسلمين وأموالهم، خلال القرن 11هـ/17م. وذلك لما يضمره اليوسفيون من تغاير الدين الموجب للبغضاء. والحق أن هذا المظهر ينبغي أن ينظر إليه في إطار الأدوار التاريخية للطائفة اليوسفية، في زمان الفترة من المائة الحادية عشرة الهجرية. وأن يتخذ كدليل على الظهور الملحوظ الذي عرفته هذه الطائفة كقوة سياسية خطيرة، أدلت بدلوها في حوادث هذا الوقت، الذي تفرقت فيه السلطة في المغرب أيادي سبأ، واستبدت الزوايا والطوائف بأمور الدنيا والدين، وانقسمت البلاد إلى دويلات وإمارات صوفية، لم تحقن حروبها دماء المسلمين، ولا حرمت أموالهم وأعراضهم.

---

(34) م. المجاصي، **نوازل**، صص. 91–92، 105، 118 وغيرها.

(35) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 176.

(36) **المصدر نفسه**، ص. 178 ؛ ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 170.

وقد أكدت فتاوى علماء السنة على القبض على مشايخ اليوسفيين، ووضع اليد على كتبهم، إبطالا لاستبعاد وجود البينة عليهم[37]، واعتبارا لتجسيد هؤلاء المشايخ وتمثيلهم للبدعة التي يتزعمون سلوكا ونظرا. فلنلتقط الشذور المتفرقة في المصادر السنية، والتي تهم أخبار هؤلاء المشايخ، لنزن هذا الزعم والادعاء :

تتسم هذه الأخبار بالندرة، وقوامها ثلاث حالات سجلها كل من الياصلوتي والمجاصي واليوسي. وتضرب هذه الأخبار في اتجاه واحد، يعاكس الزعم السابق ويدحضه، ويؤكد اعتناء المشايخ اليوسفيين بشعائر الإسلام وحفظهم لقواعده، وعدم مجانبتهم للسنة. وتكتسي هذه الأخبار دلالة خاصة، لاحتوائها لحقائق عاينها أعلام السنة المذكورون، ولتسجيلها لوقائع وقفوا عليها وشاهدوا بأم عينهم. فالياصلوتي لا يثبت أداء معاصريه من المشايخ اليوسفيين لفريضة الصيام فحسب، بل يزيد على ذلك بتأكيد صومهم تطوعا، طلبا لمزيد الأجر والثواب[38]. والمجاصي شاهد شيخا يوسفيا يقدم لتضرب عنقه فاستهل بالشهادة[39]. وقد انفرد اليوسي بتدوين جانب من سيرة شيخ من الشيوخ الطائفة التي تهمنا. وقد جره إلى هذا التدوين تسلسل المواضيع المطروقة في كتابه «**المحاضرات**» وتكاملها واستدعاء بعضها بعضا:

تعتبر بلاد تادلا، في القرن 11هـ/17م، من أهم مراكز الطائفة اليوسفية في المغرب[40]. وقد استقرت بعض فروعها في منطقة نفوذ الزاوية الدلائية. واليوسي الذي عاش في كنف أهل الدلاء نحو عشرين سنة (تقريبا من 1060 إلى 1080هـ/ 1650 إلى 1670م) يعلم الكثير عن تاريخ الطائفة اليوسفية في هذه الجهة من البلاد، وهذا العلم باد وبين في رسالته عن هذه الطائفة، التي كررت سطورها اسم تادلا وبعض عشائرها غير ما مرة[41]. وكذلك في كتابه «**المحاضرات**»، الذي تحدث فيه عن ظروف استقرار فرع من الفروع اليوسفية بساحة الدلائيين، في حياة الشيخ أبي بكر الدلائي (ت 1021هـ/ 1612م)، وعن العلاقة الممتازة التي نظمت بين نجل هذا الأخير وخليفته في تصدر مشيخة الزاوية محمد بن أبي بكر (ت 1046هـ/ 1636م)، وبين معاصره ونظيره شيخ الفرع اليوسفي المستقر في جوار زاويته.

(37) المؤلف نفسه، **رسالة العكاكزة**، ص. 182.

(38) ع. الياصلوتي، **المسلك**، غير مرقم.

(39) م. المجاصي، **نوازل**، صص. 91–92، 95، 105، 118 وغيرها.

(40) سنوضح ذلك في الباب القادم من هذه الدراسة.

(41) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 171–175..

يدعى هذا الشيخ المسعود بن عبد الحق بن المنزول[42]، وهو بذلك الشخصية اليوسفية الثانية المذكورة باسمها في المصادر السنية، إلى جانب جده مؤسس الطائفة الشيخ أحمد بن عبد الله المنزول. وقد كانت للشيخ المسعود بن عبد الحق، اليوسفي دينا وطنيا، حظوة خاصة عند الشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي، الذي كان يدنيه حتى أنه كثيرا ما يكون أول داخل عليه وآخرخارج، حتى أن الفقيه النحوي الحافظ أبا عبد الله محمد بن أبي بكر الاسحاقي الحمراني، وكان ابن أبي بكر يجفوه، كان يقول :

وإنما دنيـــــاك بالسعـــــــود   وإذا شككت انظر إلى مسعـــود[43]

ولا تقتصر علاقة الشيخ المسعود بالزاوية الدلائية وشيخها ابن أبي بكر على مجرد التزاور والتردد، بل تتعدى ذلك إلى الأخذ والتتلمذ. إذ كان يحضر المجالس العلمية لشيخ الدلاء، وبالأخص مجلس البخاري[44]. وهو مجلس حديثي عظيم الشأن كان يحضره إلى جانب الطلبة العلماء على اختلاف طبقاتهم وحيثياتهم، ومنهم عبد الواحد بن عاشر (ت 1040هـ/1631م)، وأحمد المقري (ت 1041هـ/1632م)، وأبو حامد العربي الفاسي (ت 1052هـ/1642). وكان الشيخ محمد بن أبي بكر يختتم هذا المجلس كل سنة، ويحتفل بيوم الختم احتفالا كبيرا، يحضره العلماء من البلدان البعيدة، وينظم الشعراء القصائد، وتقدم فيه صنوف الأطعمة.[45].

فهل كان للشيخ محمد بن أبي بكر وغيره من أعلام السنة المذكورين أن يجالسوا الشيخ المسعود بن عبد الحق، في مجلس علمي ديني عظيم كهذا، لو كان على النحلة الموصوفة والبدعة المبيحة لترك الصلاة وأكل رمضان ورفض الضحية واستحلال أكل الميتة ولحم الخنزير واقتحام الزنى وقتل المسلمين ونهب أموالهم وهتك أعراضهم؟

وقد ذكر الشيخ أبو بكر الدلائي بأنه قد أكرم عبد الحق بن المنزول وشيعته اليوسفيين، الذين نزلوا بساحته جياعا، مداراة لهم ابتغاء اتخاذ اليد عندهم، حتى إذا

(42) لعله «سيدي المسعود» المذكور في **المصدر نفسه**، ص. 176.

(43) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 170.

(44) **المصدر نفسه، والصفحة نفسها**.

(45) عن المجلس الحديثي للشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي، انظر : م. حجي، **الزاوية الدلائية**، صص. 73، 78–79.

استلبوا مسكينا يوما ما، وجاء إليه يشتكي، كتب لهم كتابا، فلا بد أن يراعوا هذا الخير، ويردوا عليه متاعه، وأنه إنما فعل هذا لحق المساكين[46]. وتبرير الشيخ أبي بكر لسكوته عن اليوسفيين وإكرامهم مقبول، لأن الزاوية الدلائية كانت على عهده في طورها الأول، وهو طور النشأة والتأسيس. وقد اقتصر الشيخ أبو بكر، خلاله، على الاهتمام بالناحيتين الدينية والعلمية. وبالدفع بالتي هي أحسن في غالب الأمور، وبالدعوة إلى المحبة والتسامح والتصافي[47].

فهل يمكننا أن نقول بأن نجله محمدا كان هو الآخر يداري اليوسفيين في تسامحه معهم، ومراعاته لجانب شيخهم المسعود بن عبد الحق، جريا على سنن والده. ونحن نعلم أنه قد تصدر مشيخة الزاوية الدلائية على عهد دورها الثاني، وهو طور القوة والنفوذ وتأسيس الجيش الدلائي القوي الذي خضد شوكة القبائل البربرية الخارجة عن الدلائيين، والذي لم تعد تحركاته تقتصر على النطاق المحلي المحدود، فسار بعيدا إلى سلا وفاس لمساعدة المجاهد العياشي، كما توجه إلى تافيلالت لإنجاد أهل قرية تابوعصامت، وكان أساس الإمارة الدلائية المستقلة عن نظر السعديين؟[48]

وما صحة ما حدثوا به عن الشيخ المسعود أنه كان يحضر مع الناس مجلس البخاري، فاحتالوا عليه يوما حتى أوقعوا نقطة مداد على رجله، فلمَّا رجع من الغد لحضوره فإذا هي بحالها، فعلموا أنه لم يكن يصلي أو يصلي بغير طهارة[49]. إذا كنا نعلم بأن هذا المجلس يبتدىء من قبل صلاة العصر ويستمر إلى صلاة المغرب، ويؤدي حضوره الفريضتين؟[50]

وصورة البدعة اليوسفية، كما وردت في مصادر السنة، قد أصبحت خلال القرن 11هـ/17م، محض تهمة تلفق لكل من نظمت بينه وبين اليوسفيين صلة من

(46) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 170.
(47) م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 45.
(48) **المرجع نفسه**، صص. 131-132.
وقد ذكر Berque حادثة إكرام الشيخ محمد بن أبي بكر للعكاكزة، في معرض ترجمته له، وفسرها بالشفقة، ونسبها إلى تأثير تربية الحواضر. وقد اعتمد في هذا الخبر **البدور الضاوية**، انظر :
- J. Berque, **Ulémas**, pp. 92, 279, n. 25.

(49) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 170.
(50) م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 73.

الصلات، فقد استخدمها أحمد بن أبي محلي (ت 1022هـ/ 1613م)، في مطلع هذا القرن، ضد صهره عبد القادر بن محمد السماحي (ت حوالي 1030هـ/ 1641م) الشيخ الراشدي السند. وألف في هذه التهمة كتاب «المنجنيق» الذي رمى به شيخ فجيج المذكور وشيعته، الذين جعلهم يؤولون في بعض صورهم إلى نحو ما عليه اليوسفيون، واتهمهم باستباحة الزنى وسفك دماء المسلمين، ونفى عنهم ترك الصلاة وأكل رمضان والميتة(51).

وقد استخدم نفس التهمة، بعد انتصاف القرن 11هـ/17م، مولاي محمد بن الشريف (ت 1075هـ/1664م)، وأرسلها في حق شيخ الدلاء وأميرهم محمد الحاج (ت 1082هـ/1671م) : فبعد موقعة الكارة أو القاعة (عام 1056هـ/ 1646م)، التي دارت بين الدلائيين والعلويين، والتي وقعت الهزيمة فيها على محمد بن الشريف، انتهى الخلاف إلى انبرام الصلح بينه وبين محمد الحاج الدلائي. لكن صاحب سجلماسة مالبث أن نقض الصلح، فنهض صاحب الدلاء إليه، وحصلت مكاتبات بينهما. وقد جاءت التهمة التي تهمنا في الرسالة التي رد بها محمد بن الشريف على محمد الحاج، وقوامها أبيات هجائية منسوبة إلى الشاعر أحمد الدغوغي، وهذه هي :

واعلم بأنك من دجاجل مغرب	فبعيسى صولة نصره ستموت
أنتم عكاكز خلفتكم عاهر	وأبو سعيد جدكم جالوت
شبانكم مرد وكل كهولكم	قرنان صنعة شيخكم ديوت
كرهت لدولتكم سموات العلا	واستثقلتها الأرض والبهموت(52)

وأحمد الدغوغي من موالي أهل الدلاء، نشأ فيهم، فبرع في الأدب، حتى أصبح شاعر زاوية الدلائية. وكل ما حفظه الزمان من شعره مدح في شيخ محمد بن أبي بكر، أو مولديات أنشدت بحضرته في حفلات الزاوية الدلائية، أو مساجلات مع أبناء هذه الزاوية الشعراء. وعلى الرغم من كونه لا يكاد يسلم من هجوه أحد، إلا أن

(51) أ. ابن أبي محلي، منجنيق، ص. 135.

وقد اهتم Berque بابن أبي محلي وصراعه مع صهره السماحي. وتساءل عن تفاصيل الإباحة اليوسفية التي اتهمه بها : هل هي حقيقة أم مجرد فرية ؟ وقطع باستحالة الوقوف على جلية الأمر. انظر :

J. Berque, **Ulémas**, p. 64.

(52) م. الإفراني، **نزهة الحادي**، صص. 282-283.

أشعاره الهجائية ضاعت إلا أبيات قليلة[53]. فهل الأبيات الأربعة التي نقلها محمد بن الشريف في رسالته صحيحة النسبة إلى الدغوغي، فتضاف إلى البقية السالمة من الضياع من شعره؟ وإذا سلمنا بصحة نسبتها إليه، فكيف نسلم بجرأته على هجو محمد الحاج الدلائي وهو الذي أوقف أكثر شعره على مدح والده محمد بن أبي بكر، اللهم إلا إذا افترضنا حصول نفرة بين الدغوغي وأولياء نعمته، أوجبت قلب ظهر المجن لهم، والانقلاب من مدحهم إلى هجوهم؟

وسواء كانت هذه الأبيات من نظم الدغوغي أو غيره، فإن هجو الدلائيين بالبدعة اليوسفية يعكس في الواقع انتشار اليوسفيين بمجال نفوذهم من بسيط تادلا، خلال القرن 11هـ/17م، وعلاقة التسامح التي نظمت بينهم وبين مشايخ الزاوية الدلائية.

من خلال مصادر القرن 14هـ/20م : خارج إطار التوحيد

لم يفقه أصحاب هذه المصادر من التأريخ السني للطائفة اليوسفية شيئا. وقد اهتدوا إلى القبائل اليوسفية المغربية بعد مرور قرنين على نكبتها على يد المولى إسماعيل عام 1102هـ/1691م، وبعد خضد شوكتها وخمود ذكرها خموداً يكاد يكون تاما، وعفو الزمان على معظم التسميات التي اشتهرت بها خلال القرنين 10 و11هـ/ 16 و17م.

وإذا كان أهل السنة المغاربة قد نظروا إلى النحلة اليوسفية على أساس أنها بدعة، سواء قالوا بنشأتها في إطار الطريقة الراشدية أو في إطار أهواء ونحل إسلامية ومغربية معلومة. فإن الأجانب أصحاب مصادرنا المتأخرة قد نظروا إليها من خلال مستجدات العلوم الغربية، فانقلب أمر هذه النحلة من حال «البدعة»، التي كانت عليها في المصادر السنية، إلى حال «الديانة» أو «المعتقدات الدينية»، أو «الشعائر والمراسيم»، وغيرها من التسميات التي تعرف بها هذه العلوم نحل القبائل وأهواءها.

---

(53) عن الدغوغي وشعره، انظر :

م. الإفراني، **نزهة الحادي**، ص. 283 ؛ م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 247 ؛ المؤلف نفسه، **الحركة الفكرية**، ص. 28.

ويتلخص وصف النحلة اليوسفية، في المصادر الأجنبية، في الغلو والإباحة كذلك، وإن كانت درجة الغلو فيه أقل، ودرجة الإباحة فيه أعظم، مع العناية بمظهر استباحة الزنى أكثر من غيره من مظاهر الإباحة اليوسفية الأخرى.

وعلى الرغم من وقوف أصحاب هذا الوصف على صلة القبائل المعنية بضريح مليانة ومحبتهم في دفينه الشيخ أحمد بن يوسف، وخدمتهم لحفدته، وانتظام «أولاد سيدي أحمد بن يوسف» في المجموعات المشكلة لبعض هاته القبائل. فإنهم لم يأبهوا بهذه الملاحظات، ولم يخلصوا منها إلى انتساب هذه القبائل إلى الطريقة الراشدية، أو اتصال موضوعها بتاريخ التصوف المغربي. وعدوا ذلك من ضمن عناصر الحياة الدينية لهذه القبائل، وهو عنصر تبجيل الصلحاء، تماما كما تحدثوا عن المعتقدات والشعائر والمراسيم عوضا من الغلو والإباحة اللذين تحدثت عنهما المصادر السنية.

ويذهب الآحاد من الدارسين الأجانب إلى التأويل الإسلامي، الذي قصده أهل السنة في تحديد منطلق البدعة اليوسفية ومصدرها. لكن التأويل المتواتر، عند معظم هؤلاء الدارسين، هو التأويل الوثني، إذ كانت غالبيتهم تشك في تغلغل الإسلام خلال القبائل المغربية، وتعتقد في غطيطها في سبات التصورات والعبادات الوثنية[54].

وهذه صورة النحلة اليوسفية في المصادر الأجنبية :

ذكريات الغلو في محبة الشيخ أحمد بن يوسف

إذا كانت مصادر القرن 11هـ/17م قد قلبت غلو اليوسفيين في محبة الشيخ أحمد بن يوسف على تلميذه مؤسس الطائفة اليوسفية، قطعا لصلته هو وشيعته بالطريقة الراشدية، فإن الكتابات الأجنبية تعيد الأمر إلى نصابه، وتوافق مصادر القرن 10هـ/16م في أن المقصود بالغلو في المحبة هو الراشدي لا المنزولي.

وقد نص عنوان هذه الفقرة، قصدا، على حديث هذه المصادر عن ذكريات الغلو، لضبابية هذا الحديث وعدم وضوحه، ولمماثلة صورته للرسم والطلل المتخلف

(54) ستقف في الفصل القادم على مختلف المنطلقات والمصادر التي جعلتها الكتابات الأجنبية للنحلة اليوسفية.

عن صرح اندرس بعدما كان بادي الأثر شاخصا للعين. ومن ذلك أن القبائل، التي تهمنا، لا يعتقد أهلها إلا في الله والشيخ أحمد بن يوسف[55]. وما يرويه المتأخرون من المحبين في هذا الشيخ من حكايات عن مولده، وهي روايات منسوجة على منوال قصص الأنبياء[56]. وقد ارتبط غلو اليوسفيين المتأخرين في محبة متبوعهم، بتفضيله على الرسول ﷺ، وجريهم على سنن سلفهم في إنكار نبوته ﷺ والجرأة على الاستخفاف به ﷺ[57].

نفس المظاهر الإباحية

لا تختلف المصادر الأجنبية عن المصادر السنية في وصف مظاهر الإباحة اليوسفية، وإن كانت تزيد عليها بالقول بتعطيل اليوسفيين لأركان الإسلام الخمسة، لا ركني الصلاة والصوم وحدهما كما جاء ذلك في مصادر القرن 11هـ/17م. وتؤكد مثلها رفضهم الضحية، وتفضيل الميتة عليها، واستحلالهم أكل لحم الخنزير[58].

وتصف لنا الكتابات التي همت قبيلة الزكارة، بأنهم يستحلون أكل الميتة، ويشربون دم البهائم التي ينحرون، ولا يذكونها كالمسلمين واليهود : فالأنعام تطعن في نحورها مع تسديد المدية نحو القلب. أما الطيور فتصعق بالضرب على رأسها أو تصرع بالخنق. ولا يذكرون اسم الله على ما يأكلون. وإذا نزل حفدة الشيخ أحمد بن يوسف في ضيافة هذا القبيل، فإن الزكراويين يأتون إليهم بالنعم ليذكوها بأنفسهم، لعلمهم بتهاونهم بشرط الإسلام في المذكاة.

(55) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 237, n. 2.

(56) - S. Biarnay, **Légendes algériennes**, p. 117.
- R. Basset, **Dictons satiriques**, pp. 4-5.
- M. Bodin, **Notes et questions**, pp. 169-175.
- E. Dermenghem, **Lec culte des saints**, pp. 223, n. 1, 225-226.

(57) - A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 6, 36, 39-40.
- E. Montet, **Les Zkara du Maroc**, p. 420.
- E. Doutté, **Magie et religion**, p. 42.

(58) - M. De Seconzac, **Voyages au Maroc**, p. 215.
- G. Salmon, **Bdadoua**, p. 360.
- E. Doutté, **Magie et religion**, p. 45.
- E. Montet, **Les Zkara du Maroc**, pp. 420-421.
- F. Benoît, **Survivances**, p. 16.

ويأكل الزكراويون لحم الخنزير الوفير ببلاد زناتة. ويقيمون المآدب المأثورة على إثر رحلات صيده الغانمة. والمجاورون لهم، الذين يعلمون أكلهم الخنزير، كانوا يرمون إليهم بما يقتلون منه.

وقد استضاف Mouliéras، صاحب هذا الوصف، أحد الطلبة الزكراويين ومعه زوجه وحماته الرسميتان، وذكر الثلاثة بأسمائهم. وضبط تاريخ نزولهم في ضيافته، وهو يوم السبت 4 رمضان 1322هـ/12 نونبر 1904م. وأكد تركهم الصيام، وأكلهم لحم الخنزير الذي كان على مائدته، وشرب الطالب المذكور الخمر[59].

ويختفي مظهر إباحة اليوسفيين لدماء المسلمين وأموالهم في المصادر الأجنبية. وهو مظهر أكدت عليه مصادر القرن 11هـ/17م. وهذا الاختفاء يعزز ما ذهبنا إليه من القول باتصال هذا المظهر بتنافس الزوايا والطوائف الصوفية المغربية وصراعاتها على عهد تلاشي السلطة المركزية، عقب وفاة السلطان أحمد المنصور (ت 1012هـ/ 1603م).

الشعائر والمراسيم الجنسية

إذا كان مظهر «استباحة الزنى» قد اشتهر أكثر من غيره من المظاهر الأخرى للإباحة اليوسفية، بين عامة أهل القرن 11هـ/17م. وانعكس هذا الاشتهار على عناية المصادر السنية به والإفاضة في وصفه. فإن نفس العناية ملاحظة في المصادر الأجنبية، وإن اختلفت عنها في وصفه :

فالمصادر السنية توحي بإطلاقية مظهر استباحة الزنى، من حيث زمانه وحدوثه ودوامه، مما يقرب هذه الاستباحة من ظاهرة البغاء المتسمة بالمداومة. وكذلك من حيث شمول هذه الاستباحة لكافة اليوسفيين مشايخا وأتباعا، ولكل من له انتساب إلى طائفتهم. أما المصادر الأجنبية فتسمي الزنى شعائر ومراسيم جنسية، وتجعلها سابقة عن الإسلام، وتقصرها على عدد قليل من المرخص لهم بها، وتحصرها من حيث الزمان، وتقول بحدوثها في ليلة معلومة، مرة واحدة في العام أو أكثر. وتختلف في وصفها، كما تختلف في تسميتها، فهي «ليلة الغلطة» و «الخلطة» و«الربطة»، و«ليلة الكهف»، و«ليلة الفتيلة».

---

(59) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 33, 67-68, 105, 132, 142-144, 168.

وتزيد المصادر الأجنبية على هذه الليلة بذكر شعائر ومراسيم جنسية أخرى، هي : تفكه الرسمة بالأبكار، وإباحة الزوجة للضيف الرسمي، وزواج الرضيع من البالغة.

وسنعمد إلى وصف هذه الشعائر والمراسيم الجنسية المختلفة، كما جاءت في المصادر الأجنبية، وذلك بحسب كل مجموعة من المجموعات القبلية الأربع، التي ظلت على النحلة اليوسفية إلى مطلع القرن 14هـ/20م، وهي بحسب أهميتها بالتتالي : الزكارة، وبني محسن، والغنانمة، والملاينة.

وقد كتب عن الزكارة Mouliéras (1903–1905)، وعنى بها من بعده المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين، الذي انعقد بالجزائر عام (1905)، والذي أدلى فيه كل من Marçais وMontet بدلوهما في موضوع النحلة الزكراوية. وتحدث عن الزكارة من بعدهما كل من Bernard (1911) وVoinot (1912). كما كانت هذه القبيلة موضوع الدراستين المونوغرافيتين اللتين أنجزهما كل من Friang (1946) وMonsempes (1955).

وقد اهتم ببني محسن كل من De Seconzac (1903)، وVoinot (1920)، وGateau (1927)، وBenoit (1930). وتفرد Doutté بشأن الغنانمة (1905، 1909، 1914). وتعاقب على الكتابة في موضوع أولاد عيسى كل من Salmon (1904)، وGognalons (1906)، وMichaux-Bellaire (1913). وقد جمع Dermenghem (1953) معظم هذه الدراسات، ووظفها في حديثه عن خدام الشيخ أحمد بن يوسف في المغرب.

عند الزكارة : ليلة الغلطة أو الخلطة

يجتمع الزكراويون رجالا ونساء، مرة واحدة من كل عام، أمام مدخل إحدى الكهوف. وعندما يؤذن لهم بدخوله، يتقدمون إلى مدخله متقاطرين. ولا يجتاز أحدهم عتبة هذا الكهف إلا بعد امتحانه امتحانا مهينا من قبل رسمة أشداء، للتأكد من صحة انتسابه إلى القبيلة والطائفة. وعندما يحتوي الكهف الجميع، تطفأ القناديل. وينبطح الجميع، ويمرر الرسمة في الظلماء حبلا فوقهم، احتياطا وتحسبا لاحتمال صبر أجنبي على احتمال الامتحان الأول. وبعد التيقن والاطمئنان إلى عدم

وجود متسلل غريب بينهم، يضاء الكهف من جديد، ويسترد القوم أنفاسهم. ثم يغشى الظلام المكان مرة ثانية، ويفعل كل واحد ما شاء في النساء بينهم.

وتسمية هذه الليلة «بليلة الغلطة» آت من الغلط العمد الذي يرتكبه الزوج في الانفراد بغير زوجته[60]. وتقول رواية أخرى بأنها تسمى «ليلة الخلطة» من الاختلاط. وتضبط زمن حدوثها، خلال شهر غشت من كل عام، بعد الفراغ من الدراس، وقت تكاثر أعراس الزواج، وأنها تتكرر مرتين أو ثلاث مرات خلال هذا الشهر. فالرسمة يستدعون رجال القبيلة ونساءها إلى بيت أو خيمة. ويقف الرجال صفا واحدا قبالة صف النساء، بعد أن يكون كل رجل قد اختار المرأة التي ستقابله في الصف، على شرط ألا تكون حليلته. وعند نزول الليل، يرخص الرسمي لضيوفه بالاختلاط، فيخلو كل رجل بمن اختارها من النساء[61].

تفكه الرسمة بالأبكار

يستبق الرسمي العريس الزكراوي في الاختلاء بعروسه البكر. ويتفكه بها مقابل أجر يؤديه العريس ووالد العروس. وقد يختلي الرسمي بالعروس سواء كانت بكرا أو ثيبا لأمرين : إما «لتجنيس» أجنبية أعجبت زكراويا خلافا لمبدإ الزواج اللحمي المعمول به من قبل الزكارة. وإما «لاستبراء» امرأة زكراوية سبق لها الزواج من أجنبي. وهناك من ينسب حق التفكه هذا إلى أولاد سيدي أحمد بن يوسف بدل الرسمة[62].

إباحة الزوجة للضيف الرسمي

يجتمع الزكراويون ليلة الخميس والأحد الأولين من كل شهر. وتعنى بهذا الاجتماع الليلي جميع المجموعات المنتظمة في قبيلة الزكارة. وتقتصر فيه كل مجموعة على

(60)
- **Ibid.**, pp. 100-102.
- E. Doutté,**Magie et religion**, p. 46.
- Même auteur, **En tribu**, p. 331.
- E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 238.

(61) Monsempes, **Contribution**, pp. 10-11.

(62)
- A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 85-86, n. 1.
- E. Doutté, **Merrakech**, p. 367.
- E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 238.
- Monsempes. **Contribution**, pp. 7, 9-10.

أفرادها دون سواهم، ويحضره الرجال والنساء والأطفال. ويدعى المكان المعد له بالملعب سواء كان من الوبر أو الحجر. ويختلط الرجال والنساء، ويضربون على الآلات الوترية ويرقصون. وعندما ينتصف الليل، وينفض هذا الاجتماع، يستضيف بعض حضوره الرسمة، ويصحبونهم إلى بيوتهم لقضاء بقية الليل بها. ويبيحون لهم زوجاتهم إكراما لهم. ويمكن هذا الاحتفال الشهري الرسمة من النزول في ضيافة كل بيت من البيوتات الزكراوية، ولو مرة واحدة في السنة(63).

زواج الرضيع من البالغة

يتلخص هذا الزواج العجيب فيما يلي : عندما ترزق إحدى الأسر الزكراوية الموسرة بصبي، يمكن لذويه أن يزوجوه، إن شاؤوا ذلك، من يوم مولده، أو حينما يبلغ من العمر شهرين أو ثلاثة أشهر، وهذا هو الغالب. وتختار زوجة هذا الرضيع من بنات الأسر الزكراوية المعسرة، وتكون في العقد الثاني من عمرها.

وبعد إتمام مراسيم الخطوبة. تنتقل العروس إلى «بيت الزوجية». ويحضر الرسمي ليلة زفافها. ويبيح المجتمع الزكراوي الزنى لهذه الزوجة، ويلحقها ولدها لغير والدهم، ويعترف بنسبتهم إلى الزوج الرضيع(64).

عند بني محسن : ليلة الكهف

يقيم المحسانيون وليمة في نهاية الخريف من كل عام، ويسمونها تصحيفا «باللامة». وفي ليلة هذا الاحتفال، يلجأ الرسمة وعددهم خمسة عشر نفرا إلى كهف فسيح، يضيئه نور خافت، وتتربص فيه نسوة في مثل عددهم. ويبتلى الرسمة قبل دخولهم الكهف بنفس الامتحان المهين المذكور عند قبيلة الزكارة. وبعد دخول الرسمة

---

(63) - A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 98-99.
- Monsempes, **Contribution**, pp. 8-9.

(64) - A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 91-96.
- E. Doutté, **Merrakech**, p. 367, n. 4.
- E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 238.
- Monsempes, **Contribution**, p. 79.

إلى الكهف، وانفرادهم بالنسوة القابعات في عتمته، يأمر أحدهم بإطفاء النور. ويختلط الرجال بالنساء. وتدوم هذه الحال حتى مطلع الفجر.

وبالإضافة إلى ليلة الكهف هاته، فإن شيخ الرسمة، عند المحسانيين، يتمتع بالتفكه بأبكار القبيلة، وبإخصاب العاقرات من نسائها. ويحلف المحسانيون «بزرواطة»، وهي عبارة عن عكاز معقود في رأسه قضيب يابس، يدعون أن صاحبه هو الشيخ عمر بن سليمان، تلميذ الشيخ أحمد بن يوسف ومؤسس الطائفة اليوسفية. ويستعملون هذا العكاز لتيسير الولادات العسيرة عن طريق الملامسة(65).

عند الغنانمة : ليلة الفتيلة

لا تختلف ليلة الغنانميين هاته عن ليلة الزكراويين والمحسانيين إلا في تسميتها بليلة الفتيلة. وبهذه القبيلة رسمة يتفكهون بأبكارها كنظرائهم في القبيلتين السابقتين. كما يزوج الرضيع الغنانمي من البالغات من بنات القبيلة(66).

عند الملاينة : ليلة الربطة

يجتمع المليانيون في ليلة ومكان معلومين، مرة واحدة في السنة. والجماعة هي التي تحدد زمان هذا الاجتماع وتعين مكانه. ويجلس الرجال في جانب، والنساء في جانب آخر. وبعد الفراغ من العشاء، تطفأ الأضواء، وينبطح كل رجل منهم إلى جانب المرأة التي اختارها. ويمرر سيف فوق الأجساد المنبطحة. ثم يحدث نفس الفعل الذي ذكر عند الزكراويين والمحسانيين. ويشارك في هذه الليلة شباب هذا الدوار من الجنسين، الذين وافوا سن البلوغ.

وبالإضافة إلى ليلة الربطة، فإن شيخ هذا الدوار يتفكه بكل عرائسه(67).

---

(65)
- F. Benoît, **Survivances**, pp. 15, 16.
- E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 239.

(66)
- E. Doutté, **En tribu**, pp. 331, 334.
- E. Dermenghem, **Le culte, des saints**, pp. 239-240.

(67)
- G. Salman, **Bdadoua**, p. 362.
- E. Dermenghem, **Le culte des saints**, pp. 240-241.

هذه خلاصة البدعة اليوسفية في المصادر الأجنبية، وهي صورة باهتة في وصف الغلو، ناصعة في وصف الإباحة. وقد كررت كل المظاهر الإباحية التي جاءت في المصادر السنية خلال القرن 11هـ/17م، باستثناء مظهر إباحة دماء وأموال المسلمين. وعنيت مثلها بوصف ما أسماه السنيون باستباحة الزنى وما أسماه الأجانب بالمراسيم والشعائر الجنسية. وملخص هذا الوصف اشتراك القبائل اليوسفية الأربع في إقامة ليلة الإباحة المعلومة، وتفكه الرسمة بها بالأبكار. ويتفرد الزكراويون وحدهم بإكرام ضيوفهم الرسميين بإباحة زوجاتهم لهم، ويختصون هم والغنانميون بزواج الرضيع من البالغة.

وبعد بسطنا لهذه الصورة، سنسلك مع المصادر الأجنبية نفس المسلك النقدي الذي سلكناه مع المصادر السنية. فنبحث في طبيعة علاقة التعارض الناظمة بين هاتين المجموعتين من المصادر، وتجاذبها بين القطيعة والاستمرارية : قطيعة تامة بين الأجانب والتراث السني المصنف في الطائفة اليوسفية خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، واستمرارية وتواتر على مستوى وصف البدعة اليوسفية في كل من المصادر السنية والأجنبية. وهكذا سنكشف عن المادة التي استقى منها الأجانب صورة هذه البدعة جملة وتفصيلا، كما سنعمد إلى معرفة موقفهم منها شكا أو تصديقا، ورأيهم في بعضهم البعض تأييدا أو تسفيها. ثم سنقابل بين كل هذه الأخبار والمواقف والآراء، لنحقق أمرين : الأول معرفي، ويقصد إلى ضبط مآل النحلة اليوسفية بعد انصرام القرنين 12 و13هـ/18 و19م على تاريخها. والثاني منهجي، ويهدف إلى نقد صورة البدعة اليوسفية في المصادر الأجنبية، نقدا يضرب في نفس الاتجاه الذي سار فيه نقد المصادر السنية، المقلل من حظوظ صحة هذه الصورة، والمكثر من رصد هناتها ومواطن ضعفها.

استمرارية روايات الخصوم

سلف القول بأن المسافة التي باعدت بين مؤلفي السنة والمصادر الأصلية لموضوعهم، التي قوامها كتب الطائفة اليوسفية ومشايخها، مسافة اعتقادية لا زمانية ولا مكانية. بيد أن انعدام هذه المسافة بالنسبة للمؤلفين الأجانب، لا يعني قربهم من موضوع هذه الطائفة، بله مصادرها، لأن مسافة أخرى أشد شساعة حالت بينهم وبين ذلك، وأصلها المفاهيم المسبقة التي روجتها علوم القرن التاسع عشر الأوربي عن

الحياة الدينية في المجتمعات العشائرية والقبلية في كل أرجاء الدنيا. خصوصا وأن أخبار الإباحة التي وصلتهم عن القبائل اليوسفية المغربية تصادف هوى هذه المفاهيم، التي تقول بمناهضة هذه المجتمعات لدين التوحيد، وموافقتها للمعتقدات البدائية والعبادات الوثنية الطبيعية.

وإذا كان بعض الأجانب يتفقون مع مغاربة القرن 11هـ/17م في اعتماد روايات المخبرين اعتمادا مطلقا، في رسم صورة البدعة اليوسفية. فإن آخرين منهم شدوا الرحال إلى بعض القبائل اليوسفية المغربية، ونزلوا خلالها، وسلكوا منهج التحري الميداني والاستخبار في عين المكان. لكن هؤلاء وأولئك لم يولوا الوثائق المكتوبة أي اعتبار، ولم يأبهوا بها على وفرتها النسبية[68]. واقتصروا على الروايات الشفوية، لاعتقادهم في قدم نحلة هذه القبائل، وسبقها على الإسلام، وتوارثها عن طريق التحديث والتقليد. وقصروا مسعاهم على تجميع هذه الروايات واستكمال وتصحيح بعضها ببعض.

وسنبدأ بالروايات التي جمعها Mouliéras، وسنخصها بوقفة خاصة، لا لكونها بكر استخبار الأجانب في الموضوع فحسب، ولا اعتبارا لوفرتها وتفصيلها، بل لامتيازها بتعيين مصدرها، وذكر رواتها بأسمائهم، وتحديد ما إذا كانوا غرباء عن قبيلة الزكارة أو من أهلها، مع ضبط المجموعة المنتسب إليها من بين المجموعات المنتظمة داخل هذه القبيلة. وسنفيد من هذه الميزة في تصنيف هذه الروايات، بحسب مصدرها إما من داخل القبيلة التي تهمنا أو من خارجها، لنعلم ما للمجاورين والمخالطين للزكراويين من نصيب في رسم صورة البدعة اليوسفية، وما لليوسفيين الزكراويين فيها من نظر أو رأي أو تأويل.

ولا يعني هذا التصنيف تواتر الروايات المستقاة من داخل قبيلة الزكارة وتعاضدها، وتناقضها مع الروايات المستقاة من خارجها : لأن أنواعا شتى من التعارضات كانت قائمة بين مختلف المجموعات القبلية المكونة للمجتمع الزكراوي، ومن بينها التعارض بين الطائفتين المتنافستين على الزعامة الروحية والأسباب المادية

---

(68) - A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, p. 150.

- E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 235.

- Monsempes, **Contribution**, p. 28.

فيه، وهما طائفة «الرسمة»، وطائفة «أولاد سيدي أحمد بن يوسف» المتفرعة إلى عدة فرق، منها : فرقة «أولاد الزناكي»، النازلة بديار الزكارة منذ تاريخ سابق للقرن 13هـ/19م، والمتضامنة مع الرسمة تمام التضامن. وفرقة «أولاد الزروقي»، الطارئة على القبيلة حوالي انتصاف هذا القرن، فارة في وجه الفرنسيين بعد احتلالهم للجزائر. وقد ترتب على هذا الطروء مزاحمة الطارئين للمستقرين في مصالحهم المادية والمعنوية، بأن أصبحت زاويتهم الجديدة تقاسم الزوايا القديمة الموارد التي كانت تستبد بها، وأصبح المشايخ الجدد ينازعون المشايخ القدامى في الجاه الذي كانوا ينفردون به. وقد أدى هذا التعارض ذو الأسباب الدينية والدنيوية إلى تسلح أولاد الزروقي بصورة البدعة اليوسفية في خصومتهم مع أولاد الزناكي ومن معهم من الرسمة، واستخدامها كتهمة يلوحون بها ويهددون. وبذلك تكون رواياتهم متعاضدة وموافقة للروايات المستقاة من خارج قبيلة الزكارة، ومتعارضة ومخالفة للروايات المستقاة من داخلها[69].

وبناء على هذا التصنيف، نخلص إلى نسبة صورة البدعة اليوسفية، التي همت قبيلة الزكارة، إلى المجاورين لهذه القبيلة والمخالطين لأهلها كأولاد الزروقي وغيرهم : فأولاد الزروقي هم مصدر الروايات التي همت ترجمة مؤسس الطائفة اليوسفية الشيخ عمر بن سليمان. فهم الذين ينسبونه إلى دين اليهودية، ويجعلون إسلامه على يد جدهم الشيخ أحمد بن يوسف، ويحملونه مسؤولية الانحراف الذي حاق بالطريقة الراشدية، والمتمثل في البدعة اليوسفية، ويتهمونه بالزندقة، وهم أيضا مروجو أخبار الإباحة الزكراوية، من ارتكاب المحارم والاشتراك في النساء، وأكل الميتة ولحم الخنزير[70].

أما المجاورون لليوسفيين الزكراويين، فهم الذين يتحدثون عن بغضهم للرسول ﷺ وعن كفرهم. ويشيعون عنهم خبر ليلة الغلطة أو الخلطة، وتفكه الرسمة بالأبكار[71].

---

(69) هناك فرقة زكراوية ثالثة تدعي النسبة إلى طائفة أولاد سيدي أحمد بن يوسف، وتدعى «الغواثة». ويجتمع أولاد الزناكي وأولاد الزروقي على إنكار نسبة الغواثة إلى جدهم شيخ الطريقة الراشدية، وينسبونهم إلى مؤذنه وخديمه.

عن طائفة أولاد سيدي أحمد بن يوسف من قبيلة الزكارة، انظر :

- A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 55-71, 167-169.

(70) **Ibid.**, pp. 33, n. 1 ; 62, 113-114.

(71) **Ibid.**, pp. 6, 31, 86, 99-101.

وفي مقابل ذلك نتوفر على رواية أحد الرسمة، وهم حفدة مؤسس الطائفة اليوسفية، وتهم عقيدة الزكارة. وبناء على معطيات هذه الرواية عبر Mouliéas عن هذه العقيدة بأنها تأليهية خالصة (Déisme pur)، أو تأليهية ارتيابية (Déisme sceptique)، لإقرارها بوجود الله وحده، وإنكارها للآخرة والثواب والعقاب. كما عبر عنها كذلك بالفكر الوضعي، لِابتعادها في نظره عن ميتافزيقا الأديان[72].

وتمثل هذه الرواية، في الواقع، الصورة التي آلت إليها العقيدة اليوسفية، بعد مرور قرنين على نكبتها على عهد المولى اسماعيل عام 1102هـ/1691م، والتي انتهت بتصفية مشايخها وتبديد تراثها. وتبين لنا كيف استطاع المجتمع الزكراوي القروي، المتواضع فكريا وثقافيا، أن يحافظ على صورة قريبة من هذه العقيدة، القائمة على النحلة الراشدية. فرواية هذا الرسمي الأمي تعبر عن العلاقة بين الله والوجود والإنسان، كما جاءت في مذهب الشيخ أحمد بن يوسف، والمتلخصة في التوجه الروحي الخالص إلى الخالق، والاستغناء الكلي عن المخلوق.

وينكر اليوسفيون الزكراويون كل ما ينسبه المخالطون والمجاورون لهم من إباحة، أو يؤولون بعض مظاهرها تأويلا مغايرا : فالرسمي المذكور يقر باختلاء الرسمي بالعروس ليلة زفافها، لكنه يؤكد على بلوغ الرسمي المختلي من الكبر عتيا، ويجعله نجي العروس في خدرها، لتسر إليه بصونها لعرضها أو لتعترف له بتفريطها فيه، لأنه مرخص من قبل العريس وأهله للإفادة في موضوع العذرية بالذات، والتي بدونها لا يتم الزواج، ويرتفع بذلك بين بيت العريسين التخالف والتشاجر[73].

ولا يعتد بإفطار الطالب الزكراوي والرسميتين في رمضان، على مائدة Mouliéras، أو يستدل به على ترك اليوسفيين الزكراويين للصوم، لأن الإسلام يبيح الإفطار لمن كان على سفر، خصوصا وأن الرحلة بين وطن الزكارة وحاضرة وهران دار سكنى هذا الأخير، كانت تستغرق ثلاثة أيام متتالية، مشيا على الأقدام، وركوبا على الداوب والعربات والقطار[74]. وكذلك أكل الرسميتين للخنزير، وشرب الطالب للخمر، لا يصح للاستدلال به على الاستحلال، لغلبة رقة الدين والتهاون فيه على

---

(72) **Ibid.**, pp. 38-44.

(73) **Ibid.**, pp. 86-89.

(74) **Ibid.**, p. 42.

أهل القرى، ودعوة الشهوة والهوى لهم إلى اقتحام المنهيات، معصية مع الإيمان والتدين بدين الإسلام(75).

وهناك رواية محايدة، لا هي للزكراويين اليوسفيين، ولا هي لخصومهم من المجاورين والمخالطين لهم، وزيادة على ذلك، فهي لمخبر جزائري محترف، يشهد له مستخدموه الفرنسيون بعلو الكعب في معرفة أحوال المغرب وأهله. وقد كان يطوف في البلاد متسترا في زي درويش سائح. المهم أن هذا المخبر قد نزل بقبيلة الزكارة، خلال العقد الأخير من القرن التاسع عشر، في ضيافة أحد أصدقائه الزكراويين، وهو الطالب الذي زار Mouliéras بالذات. وقد مكنه مقامه هذا من التحري والاستخبار عن الأحوال الدينية والدنيوية لهذه القبيلة. فماذا كانت مردودية تحريه واستخباره؟

لم يسمع هذا المخبر ولم يشاهد البدعة اليوسفية، كما جاء وصفها في روايات خصوم الزكارة من المجاورين والمخالطين. فلم يذكر غلوا ولا إباحة. وأكد أن الزكراويين مسلمون. وأيد العلماء الجزائريين المسلمين، حينما قالوا بأنهم على نحلة الإباضيين المزابيين. وقد انتقد Mouliéras مخبره هذا، وانتحل له مختلف الأعذار لعدم إفادته من مقامه بالزكارة في الكشف عن نحلة أهلها الحقيقية(76).

وينبىء العنوان الذي اختاره Mouliéras لما نشره عن الزكارة، عن المنطلقات التي صدر عنها، والخلاصات التي انتهى إليها، في معالجته للمادة التي حصلها عن هذه القبيلة، التي قوامها الروايات الشفوية المذكورة : فالهوس الذي كان برأسه، والذي يدور حول الاعتقاد بوجود قبائل بربرية مغربية لا تدين بالإسلام، وتحيى على نحلة دينية قديمة، قد تحقق. لذلك ركز على الانتماء الزناتي للزكارة(77)، وعلى اعتناقها لمعتقدات دينية مخالفة للإسلام، حار في تحديد منطلقها ومصدرها، ولم يستقر في ذلك على رأي(78).

وقد ركب Mouliéras العقيدة الزكراوية تركيبا يشبه تركيب الأركيولوجي للبقايا المندثرة. وكان كما لو عثر على نتف متفرقة من النصوص السنية، المؤلفة في البدعة

---

(75) Ibid., pp. 127-134.

(76) Ibid., pp. 5, 52-53, 128.

(77) عقد Mouliéras فصلاخاصا عن شعب زناتة، في مقاله عن الزكارة. وقد عده فتحا جديدا في الموضوع.
انظر : A. Mouliéras, Une tribu Zénète, pp. 22-29.

(78) سنتناول مختلف تأويلات Mouliéras للنحلة الزكراوية في الفصل القادم.

اليوسفية، خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م. فجاءت هذه العقيدة مركبة من قليل من بداية هذه البدعة، وهي النحلة الراشدية : فالزكراويون يؤمنون بالله وحده، ولا يعتقدون في الرسل والكتب واليوم الآخر، ومن قليل من متوسطها، وهو الغلو : إذ يبغضون الرسول ﷺ، ومن قليل من نهايتها، وهي الإباحة : إذ يتركون الصلاة والصوم، ويأكلون الميتة ولحم الخنزير، ويشربون الخمر. لأن صاحب هذه التركيبة قد قصر عنايته على مظاهر الغلو والإباحة المخالفة للإسلام المخالفة الصريحة، كبغض الرسول ﷺ، ورفض المأمورات، واقتحام المنهيات. وترك ما دون ذلك.

وكذب Mouliéras كل الأخبار التي تهم مظاهر الإباحة الجنسية تكذيبا قاطعا. فأنكر ليلة الغلطة، ونفى تفكه الرسمة بالأبكار، وإباحة الزوجة للضيف الرسمي. ونسبها إلى كره المسلمين للزكراويين المستعصين في نظره عن الدين الحنيف. وجعلها مجرد أراجيف وافتراءات باطلة. واجتهد في دحضها متوسلا بكل التأويلات الحسنة لها، ومستعينا بكل الأساليب الساخرة تنكيتا على مروجيها وتسفيها لهم[79].

وقد انتقد Mouliéras بدوره من قبل أغلبية الأجانب الذين جاؤوا بعده[80]. ولا بأس أن نشير من جانبنا إلى فساد تأويله لبعض الأمور، وتفاهة جملة من القضايا التي وقف عندها. ونذكر على سبيل المثال سوقه، في معرض الاستدلال على مناهضة الزكارة للإسلام، العبارة العامية «ضربوهم المسلمين» (كذا)، التي يفسر بها الزكراويون حال البله والحمق. وقد فهم صاحبنا كلمة المسلمين على معناها الحقيقي لا المجازي، واستخلص من العبارة المستدل بها اعتقاد الزكراويين في نسبة البله والحمق، في الكون كله، إلى فعل المسلمين وتأثيرهم دون التوسل بأية قدرة خارقة وغير مرئية. مادام الزكراويون، في نظره، لا يعتقدون في وجود الملائكة والأرواح والشياطين والجن[81]. والواقع أن هذه العبارة متداولة في كل جهات المغرب، ولا يختص بها الزكراويون

---

(79) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 86, 99, 101-102.

(80) - F. Benoît, **Survivances**, p. 7.

- E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 232.

- Monsempes, **Contribution**, p. 19.

(81) - A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, p. 36.

وقد نقل عنه Montet نفس العبارة ونفس التأويل، انظر :

- E. Montet, **Les Zkara du Maroc**, p. 421.

وحدهم. ويكنى فيها عن الجن بالمسلمين، اعتقادا في وجود الجن، وإسلامهم وتأثيرهم في البشر.

ولم يشك Mouliéras في خبر نزول الشيخ أحمد بن يوسف بديار الزكارة. وصدق الرواية القائلة بأن الزكراويين حاولوا قتله. وجره ذلك إلى مناقشة قضية خطيرة، في اعتقاده، وتدور حول طبيعة السلاح الذي حمله الزكراويون في وجه شيخ الطريقة الراشدية، هل هو سلاح ناري أم مجرد أقواس. وهذان المثالان وحدهما يسوغان عدم الأبه لمعالجته لمادة موضوعه فهما وتأويلا.

وبعد Mouliéras أستاذ اللغة العربية (1905)، اهتم بالزكارة رجال من مختلف الاختصاصات : منهم الجغرافي Bernard (1911)، والعسكري Voinot (1912)، والمراقب المدني Friang، والإداري Monsempes (1955). ويمتازون عنه بمعرفة أحوال المغرب الشرقي عامة، وأحوال قبيلة الزكارة خاصة.

ولم يؤيد Bernard ما كتبه Mouliéras بصدد عقيدة الزكراويين. ورأى بأنهم ربما كانوا على النحلة الإباضية، أو على دين اليهودية[82]. كما أكد Voinot على نسبة الروايات التي تهم البدعة الزكراوية إلى المجاورين والمخالطين للزكراويين. وأن هؤلاء الأخيرين ينكرونها، ويعلنون إسلامهم. إلا أنهم تغلب عليهم رقة الدين. وأن رسمتهم لا علاقة لهم بالكهنوت، وإنما هم صلحاء مبجلون[83].

وقد خلص Friang إلى حدوث تطور في البدعة الزكراوية، انتهى إلى تقهقرها في وجه العقيدة الإسلامية. واستدل على ذلك بالرحلة الحجازية التي قام بها أحد الرسمة مع ثلاثة نفر زاكراويين، قصد قضاء مناسك الحج عام 1937. وقال باختفاء ليلة الغلطة، واضمحلال بقية الشعائر والمراسيم الجنسية من تفكه الرسمة بالأبكار، وزواج الرضيع من البالغة[84].

ويختم Monsempes مجموعة الدراسات الأجنبية التي همت قبيلة الزكارة. وقد قصد من مساهمته في التعريف بهذه القبيلة إلى تصحيح المعلومات التي جمعها

---

(82) A. Bernard, **Les confins algéro-marocains**, pp. 29-30.

(83) L. Voinot, **Oujda et l'Amalat**, pp. 187-188.

(84) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 237-238.

Mouliéras في بداية القرن بالاعتماد أساسا على المخبرين، ولم يتجاوز عن سقطات هذا الأخير، ورد تأويلاته البعيدة لمنطلقات الحياة الدينية في هذه القبيلة إلى اتباعه الهوى، ومجانبته التروي، وخصومته الشديدة للأديان السماوية.

وقد عمد Monsempes إلى التحري الميداني، وقام بالاستخبار في عين المكان. ويبدو أن مهمته لم تكن بالسهلة اليسيرة، وأنه كان مستخبرا مشبوها فيه، وأنه جوبه بالحيطة والحذر. لكنه أكد بأن الصبر كان ديدنه، وأن تردده المستمر على الزكراويين، والعلاقة الطيبة التي نظمت بينه وبينهم، قد أثمرا صداقة ومودة وثقة ألفت بينه وبين بعضهم. وكان هؤلاء هم مصدر المعلومات التي حصلها في شأن الشعائر والمراسيم الجنسية، التي أكد Friang قبله اختفاء بعضها اختفاء تاما، واضمحلال بعضها الآخر ومسيره إلى زوال.

وقبل الوقوف على مردودية استخبار Monsempes، لابد من ملاحظة سكوته عن مخبريه الزكراويين سكوتا تاما، وعدم اقتدائه بموليراس الذي حرص على نسبة كل من أخبره إلى المجموعة التي ينتمي إليها، من بين المجموعات المنتظمة داخل قبيلة الزكارة. ذلك أن المجتمع الزكراوي كان مجتمع تعارض بين عدد من هذه المجموعات : كالتعارض الذي رأيناه بين أولاد الزروقي وأبناء عمومتهم أولاد الزناكي وحلفائهم الرسمة. كما يبدو أن النحلة اليوسفية لم تكن تؤلف بين كل الزكراويين[85]. وأن هذا الخلاف في النحلة كان ولا شك منشأ أحد أنواع تعارضات المجتمع الزكراوي. وعليه يظل السؤال قائما : هل ينتسب مخبروه إلى الزكراويين اليوسفيين، أم إلى خصومهم من المخالطين لهم من أولاد سيدي أحمد بن يوسف، أو من الزكراويين غير المنتسبين إلى النحلة اليوسفية؟

ولا تزيد مردودية هذا الاستخبار على تكرار صورة البدعة اليوسفية، كما وردت في المصادر الأجنبية السابقة. وعلى الرغم من ميل Monsempes إلى تصديق مخبريه الزكراويين، والتسليم بصحة رواياتهم، واليقين في واقعيتها. إلا أنه لم يخلص لا إلى تأكيدها أو نفيها، لأن كافة الزكراويين، عدا مخبريه منهم، قد جابهوه بالصمت المطبق في موضوع ليلة الخلطة. ولأن الرسمة ينفون تهمة التفكه بأبكار القبيلة. فانتهى إلى

---

(85) هذا نظرنا في «أولاد رباح» و«المحافيظ»، الذين قال Mouliéras بإسلامهم، وارتدادهم عن النحلة الزكراوية. انظر : A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 134-136.

القول بأن هذه الروايات مادة يصعب تحديد مقدار الصحة فيها، أو تعيين مقدار الخيال فيها، سواء كان مصدرها المنكرون أو المستحلون. وأقر بعجزه عن اتخاذ موقف منها، تأييدا أو إنكارا[86].

وقبل أن تطرق أخبار البدعة اليوسفية آذان Mouliéras، سمع بها De Seconzac بخصوص قبيلة بني محسن، التي مر قريبا من ديارها في مطلع القرن العشرين. وتتواتر هذه الأخبار وتتضافر مع الروايات التي تهم قبيلة الزكارة وتصدقها. ومصدرها دائما غريب عن اليوسفيين، لأن محدث De Seconzac بها كان عين السلطان على قبيلة غياثة.

وعلى الرغم من اقتصار هذه الأخبار على رفض المحسانيين المأمورات وأكلهم الخنزير، وسكوتها عن استحلال الزنى. فإن De Seconzac لم يصدقها، ورأى بأن المحسانيين موحدون غلاة، يستخفون بتسارع غيرهم من المسلمين إلى التصديق والاعتقاد في الصلحاء، مثلهم مثل الوهابيين في نجد أو الإباضيين في مزاب وجربة[87].

وستضاف المراسيم والشعائر الجنسية إلى البدعة المحسانية، مع Gateau (1927)، لتكتمل بذلك وتوافق البدعة الزكراوية تمام التوافق. وهذا الأخير كان ضابط الشؤون الأهلية، وما كتبه تقرير حرره بأمر من رئيسه Laroche قائد ملحقة تازة وأرباضها[88]. وقد انتقد Dermenghem هذا المصدر، وقال بهشاشته، وعده من الدرجة الثانية[89]. وكان هذا التقرير الاتنوغرافي منطلق وأساس الدراسة الانثربولوجية التي أنجزها Benoit (1930)، والتي عادت بالنحلة اليوسفية إلى المائة الحادية عشرة قبل الميلاد[90].

وبعد انصرام ما يزيد من العقد من الزمان، على شيوع أخبار البدعة اليوسفية، بين الأوساط الاستعمارية، حاول Doutté (1914)، فحص ما تعلق منها

---

(86) Monsempes, **Contribution**, pp. 7-11, 18-19, 79-81.

(87) M. De Seconzac, **Voyages au Maroc**, p. 215.

(88) F. Benoît, **Survivances**, pp. 7, n. 4; 14-16.

(89) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 239.

(90) F. Benoît, **Survivants**, pp. 1-14.

بالغنائميين، وذلك بمناسبة مروره قريبا من حيهم الواقع بين مراكش وتامصلوحت. وكان قد تعرف إلى أحدهم في مراكش قصد استخباره في الموضوع، فلم يقف منه على شيء. وتواعد معه على اللقاء في تامصلوحت، على أساس أن يصحب معه غنائميا آخر، قد يجد عنده ضالته.

وعلى الرغم من أن الروايات التي سمعها Doutté عن الغنائميين، تجعلهم مماثلين للزكراويين والحسانيين في بدعتهم، فإنه لم يسأل مخبريه الغنائميين إلا عن ليلة الغلطة. فأجاباه بأنها عادة كانت معروفة عندهم في القديم، وتسمى ليلة الفتيلة، وأنها قد اختفت واندثرت(91).

وقد سجل Doutté (1901) الروايات التي تهم المليانيين، والتي تقول بأنهم خوارج، يرتكبون المحارم، ويبيحون الزنى لبناتهم. ولم يأبه بها وقتئذ. ونسبها إلى كره المغاربة للأجانب، اعتبارا لطروء المليانيين على المغرب من الجزائر(92).

ومن بعده جاء Salmon (1904)، وقام بتحر بسيط عنهم. وكانت نتيجته إجماع أهل الغرب على قيام المليانيين بليلة الربطة، وتفكه شيخهم بعرائسهم. وأنهم يقرأون القرآن ويعلمونه لصبيانهم، ويصلون، لكنهم يتركون الصوم! وقد أكد Salmon على نسبة كل الروايات التي جمعها إلى المجاورين والمخالطين للمليانيين. ودعا إلى فحصها وتمحيصها(93).

واهتم Michaux-Bellaire (1913)، بعد ذلك بالمليانيين. فخلص إلى تأكيد إسلامهم، ومعاملة الناس لهم كمسلمين(94).

وبعد كشفنا عن المادة التي استقى الأجانب منها صورة البدعة اليوسفية، ينجلي لنا سر علاقة التواتر الناظمة بين الكتابات السنية والأجنبية، على مستوى وصف هذه البدعة، على الرغم من القطيعة الحاصلة بينها. وأصله وحدة واستمرارية المادة التي استقي منها هذا الوصف، سواء من قبل السنيين في القرن 11هـ/17م أو الأجانب في القرن 14هـ/20م، وهي روايات خصوم اليوسفيين من المجاورين

(91) E. Doutté, **En tribu**, pp. 330-332, 334.

(92) Même auteur, **Merrakech**, p. 366.

(93) G. Salmon, **Bdadoua**, pp. 358-363.

(94) J. Lecoz, **Le Gharb**, p. 250.

والمخالطين لهم، الذين يدعوهم الأجانب بالمسلمين تمييزا عن اليوسفيين المستعصين في نظرهم على الإسلام.

وحينما نقابل هذه الروايات بمثيلاتها اليوسفية، التي جاءت بها الكتابات الأجنبية، نلاحظ تفاوتا كميا بينها، قوامه وفرة الأولى وندرة الثانية. ولا يمكننا أن نعزو هذا التفاوت إلى إهمال الأجانب لروايات اليوسفيين، واعتنائهم بروايات خصومهم. لأن رواياتهم نادرة بالفعل، وعاجزة عن أن تكون على قدر روايات خصومهم.

ويعبر هذا التفاوت عن مآل النحلة اليوسفية، بعد مرور قرنين على نكبتها على عهد المولى اسماعيل، عام 1102هـ/1691م : فهذا التفاوت، لا نشك في انقلاب ميزانه ورجحان كفته لصالح روايات اليوسفيين، لو حصلت العناية بتجميعها وتدوينها، خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، قبل أن يعدم مشايخها ويبدد تراثها، ولتكونت منها أسفار معتبرة. فأيامها كان اليوسفيون هم الغالبون في مضمار الجدال الدائر والمتصل بينهم وبين خصومهم من المخالطين والمجاورين لهم. وترجع هذه الغلبة إلى علو المستوى العلمي للمشايخ اليوسفيين، وتواضع مستوى مجادليهم من الفقهاء والطلبة المحليين، الذين كانوا يفحمونهم ويحيرونهم، ويدفعون بهم إلى التماس حلول المشكلات التي يناقشونها معهم عند كبار العلماء في البوادي والحواضر. وقد فطن أعلام السنة إلى هذا الأمر، ونصحوا القائمين على الدولة بأن أول شيء يتأكد وينبغي الاعتناء به هو القبض على هؤلاء الرؤساء، ووضع اليد على تراث الطائفة اليوسفية[95].

وبعد أن حكم المولى اسماعيل السيف في رقاب العشرات من أعلام هذه الطائفة، في العام المذكور، واستأصل شأفة حملة العلم من مشايخها، وبدد كتبها، وشتت جمهور أتباعها، ونفاهم خلال القبائل. آلت مهمة الحفاظ على العقيدة اليوسفية إلى العوام من أتباعها، الذين لا يعرفون حقيقة المذهب، وإنما يحبونه وينتمون إليه من غير إحاطة بكنهه[96].

---

(95) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 171، 176–177، 182، 184–185.

(96) م. المجاصي، **نوازل**، ص. 113.

ومع تقادم العهد، وتضييق أهل السنة، والابتعاد عن غشاية مجالس العلم، والقصور عن التلقي من الكتاب، فقد هؤلاء العوام حقيقة نحلتهم ومذهبهم[97]. وكانت هذه العوامل مجتمعة وراء الفقر التي اتسمت به روايات اليوسفيين، الذين ظلوا يتوارثون ذكريات عقيدتهم عن طريق التحديث، مدة قرنين من الزمان. وتظهر لنا رواية ذلك الرسمي الزكراوي، التي استخلص منها Mouliéras العقيدة الزكراوية، فلاح المشايخ الزكراويين الأميين في الحفاظ على فكرة قريبة من العقيدة اليوسفية، القائمة على النحلة الراشدية.

ويجمع اليوسفيون المتأخرون على دحض روايات خصومهم، ويعدونها مجرد إشاعات باطلة وافتراءات زائفة. ويسلكون في سبيل هذه الغاية طرائق قددا فمنهم من يلوذ بالصمت ويعرض عن الخوض في هذه الروايات بالمرة. ومنهم من يرفضها وينكرها جملة وتفصيلا. ومنهم من يؤول بعضها تأويلا يجعلها في عداد مراسيم الزواج المعمول بها في جملة من القبائل المغربية. ومنهم من يرفض هذه الروايات عبر قبولها والاعتراف بها ونسبتها إلى عهد خلا وباد.

وهكذا نخلص إلى اقتصار الكتابات الأجنبية على روايات الخصوم في رسم صورة البدعة اليوسفية، مثلها مثل الكتابات السنية. وإذا كان علماء السنة قد أجمعوا، خلال القرن 11هـ/17م، على أن هذه الروايات لا تقيم بينة، ولم يعولوا عليها من الناحية الشرعية. فإن غالبية الكتاب الأجانب لم يأبهوا بها كذلك، خلال القرن 14هـ/20م. وقد عجزت الأقلية التي مالت إلى تصديق هذه الروايات عن تحقيقها. فاقتفت أثر فئة من اليوسفيين، وقالت باندثارها وانقضاء زمانها، أو عدتها بقايا ومخلفات مراسيم ومعتقدات وثنية قديمة، لا تختص بها القبائل اليوسفية دون غيرها من القبائل المغربية.

(97) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 53, 150.

الفصل السادس عشر
من الوثنية إلى الماسونية

انتهينا في الفصل السابق إلى وحدة متوسط ونهاية البدعة اليوسفية، وهما الغلو والإباحة، في كل المصادر التي وصفتها، سواء السنية المصنفة خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م أو الأجنبية المؤلفة خلال النصف الأول من القرن 14هـ/20م. كما خلصنا فيه إلى تعدد بدايات ومنطلقات هذه البدعة في هذه المصادر : حيث وقف أهل القرن العاشر الهجري عند بدايتها ومنطلقها التاريخي الحقيقي وهي الطريقة الراشدية، وقطع أهل القرن الحادي عشر صلتها بهذه الطريقة، ووصلوها بجملة من الملل والنحل الإسلامية، وجعل معظم الأجانب مصدرها خارج إطار التوحيد، إما في إطار الوثنية، وإما في إطار مذاهب وفلسفات غربية حديثة.

وسيكون الفصل الذي بين أيدينا مناسبة للوقوف على مختلف الأصول والمنطلقات، التي جعلتها المجموعتان التاليتان من المصادر مقدمة وبداية للبدعة اليوسفية. وكلها غريبة عن الأصل والمنطلق التاريخي الحقيقي، الذي انفردت به المجموعة الأولى من المصادر، وهو النحلة الراشدية. وقد فصلنا فيه سابقا، ولا داعي لتناوله من جديد.

وحينما نقول مصادر القرن 11هـ/17م، فإننا نقصد في هذا المقام الأجوبة المحررة في الأسئلة المتعلقة بالطائفة اليوسفية بعينها، لا مطلق التراث السني المكتوب في موضوعها، على هذا العهد. لأن السنيين الذين تعرضوا لذكر هذه الطائفة، في مصنفاتهم المتعددة المقاصد، لم يجشموا أنفسهم عناء البحث في مصدر بدعتها ومنطلقها. وقد اكتفى ابن أبي محلي بالإشارة إلى أنها قد قالت بما «لم تقل به فرقة من الفرق، على كثرتها، لا في شرق ولا غرب. بل ما سمع مثلها حتى في اليهود ولا

النصرانية»[1]. كما أعرض محمد العربي الفاسي عن الخوض في أصل هذه البدعة[2]. وحذا حذوه المؤلف المجهول[3].

وإذا كان أهل السنة، في كل زمان ومكان، يجدون لكل البدع أصولا ومنطلقات في ملل ونحل تاريخية معلومة ومصنفة، مدفوعين بدوافع مختلفة منها التجني وعدم التثبت والاستخفاف وغيره[4]. فإن المفتين المغاربة الثلاثة، وهم اليوسي والجاصي والتجموعتي، قد نهجوا نفس النهج، قاصدين بالأساس استنباط الأحكام الشرعية التي همت الملل والنحل الإسلامية التي وصلوا بها حبل الطائفة اليوسفية، قصد تطبيقها عليها في الدماء والأموال.

أما الأجانب فقد سلكوا مسلك المؤرخين للطوائف البدعية، في الماضي والحاضر، الذي يطرحون السؤال حول الموروث والمستحدث في البدعة التي يؤرخون لها، تسليما منهم بأن للبدعيين سننا وآثاراً يقتفون وعادات وتقاليد يتوارثون.

وكما استخدم السنيون المغاربة تاريخ الملل والنحل الإسلامية استخداما عقائديا وفقهيا. فإن الأجانب لم يصدروا جميعهم في هذا المضمار عن دوافع علمية محضة، وكان فيهم من استخدم تاريخ الديانات والمعتقدات استخداما فيه الكثير من الهوى وتوخي المقاصد.

وإذا كان التأويل الإسلامي للبدعة اليوسفية، هو الغالب في الكتابات السنية، فإن التأويل الوثني هو المتواتر في الكتابات الأجنبية، مع ذهاب الآحاد من الكتاب الأجانب إلى التأويل الإسلامي، الذي قصده السنيون المغاربة، وتفرد بعضهم بنسبتها إلى نحل غربية حديثة.

وسنعتبر في استعراض مختلف هذه التأويلات التسلسل التاريخي للملل والنحل المؤول بها، فنقدم التأويل الوثني على التأويل الإسلامي، على الرغم من ورود الأول في الكتابات الأجنبية المتأخرة وورود الثاني في الكتابات السنية المبكرة. وقد نص عنوان هذا الفصل، من الوثنية إلى الماسونية، على هذا القصد. وحدد سلفا الإطار التاريخي

(1) أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، ص. 133.

(2) م. ع. الفاسي، **مرآة**، ص. 224.

(3) مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.

(4) J. Le Goff, **Hérésies et sociétés**, p. 400.

الذي يرسم بداية ونهاية تاريخ هذه الملل والنحل، الممتد قرابة ثلاثين قرنا، من نهاية الألف الثانية قبل الميلاد (حوالي 1100ق م) إلى نهاية المائة التاسعة من الألف الثانية الميلادية (حوالي 1900م).

وسنصنف هذه الأصول إلى خمس مجموعات، سنتناولها بالتتالي وهي : المخلفات الوثنية، وبقايا اليهودية والنصرانية، والفرق الإسلامية، والبدع المغربية، والنحل الغربية.

مخلفات وثنية

ران الوهم على عقول العديد من الباحثين الفرنسيين، في محافظة بعض القبائل المغربية، المنزوية في الشاهق من الجبال أو الجذوب من الهضاب، على عبادات وثنية طبيعية ومعتقدات بدائية. وهذا قبل فرض الحماية الفرنسية على المغرب، ومن بعدها. وقد تعاضدت علوم متنوعة، وسخرت من أجل أن يصبح هذا الوهم حقيقة. واستعان الاتنوغرافي المعاصر بأبحاث المختص في التاريخ القديم. وصححت تقارير ضباط الشؤون الأهلية بكتابات المؤرخين اليونانيين والرومانيين، واستكملت الروايات الشفوية بالنصوص القديمة الاغريقية واللاتينية. وفسرت بعض شعارات المغاربة المادية البسيطة، في نهاية القرن التاسع عشر، على مكتشفات أركيولوجية ما قبل التاريخ.

وقد كان في طي هذه النقمة نعمة، بالنسبة لتاريخ الطائفة اليوسفية. إذ كان لهذا الوهم فضل لفت النظر إلى القبائل اليوسفية المغربية من جديد، بعد خمول ذكرها وانصراف الناس عن أخبارها. وقد تم هذا على يد Mouliéras، الذي تسلط عليه وسواس هذا الوهم سنين عديدة، فراح يسأل كل المغاربة الذين صادفهم عن وجود قبيلة بربرية مغربية لا تدين بالإسلام. ورغم الرد المتكرر بالنفي القاطع، وإجماع المؤرخين المسلمين والمسيحيين على انتشار الإسلام في المغرب كله منذ قرون عديدة، فإن الوسواس لم يزد إلا تسلطا واستحواذا على Mouliéras، الذي بعث مخبره الجزائري المتستر في زي الدراويش، في ثلاث بعثات استكشافية إلى المغرب، علّه يعثر به على ضالته المنشودة. وكان في كل مرة يعود إليه منه بخفي حنين. وأخيرا قاده إلحاحه إلى رجل من بني يزناسن، أسر إليه بالروايات المتوارثة من قبل المجاورين لليوسفيين، على مدى أربعة قرون. وأخبره بأن الزكراويين الزناتيين لا يدينون بالإسلام،

ويبغضون الرسول ﷺ، ولا يعتقدون في الصلحاء. وأن مجاوريهم يرون أنهم نصارى. وعليه أن يحقق هل هم على دين النصرانية فعلا أم على دين الوثنية؟[5]

وقد انطلى على Mouliéras نظر المجاورين في الزكراويين. وتوهم في بادىء الأمر أنهم نصارى. وإن لم يكن متحمسا لإثبات نسبتهم إلى المسيحية، لميوله الماسونية واستخفافه بالأديان السماوية. واكتفى بالتأكيد، في البدء، على قدم النحلة الزكراوية. وبعد أن جمع بعض المعلومات عن العقيدة الزكراوية، وأيقن من بعدها عن النصرانية بادر إلى القول بأنها تأليهية خالصة أو تأليهية ارتيابية تقر بوجود الله وحده وتنكر الآخرة والثواب والعقاب. وبعد مرور ستة أشهر على هذا القول، زار أحد المشايخ الزكراويين Mouliéras. وعلى الرغم من أن هذا الرسمي قد أكد له نفس المعطيات التي حصلها سابقا بصدد العقيدة الزكراوية، فإنه قد ارتأى تغيير المصطلحين السابقين اللذين عبر بهما عنها واستبدلهما بالمصطلح الذي اشتقه Auguste Comte (1798–1857م) وهو الوضعية (Positivisme).

ويلخص Mouliéras العقيدة الوضعية الزكراوية في نفورها من الميتافزيقا والأديان، وإهمالها للتفكير المجرد في الأسباب المطلقة، وتعلقها بالحقائق المباشرة والمنفعة العاجلة، ومنافستها للمثل العليا الوضعية في الاخلاق : إذ تجعل حب البشرية مبدأها، والنظام أساسها، والتقدم غايتها.

وقد تساءل Mouliéras عن أصل هذه العقيدة الوضعية الزكراوية، فأجاب بأنها موغلة في القدم، وترجع إلى عهود البدائية السحيقة. فالزكراويون، في نظره، لم يمروا لا بالمرحلة الأسطورية ولا الدينية. والعقيدة التي لا زالوا يحيون عليها، حتى مطلع القرن العشرين، إرث حي ومباشر، تخلف عن المجتمعات البدائية، واستمر خالصا من كل شائبة، رغم تعاقب الأديان والمذاهب على الصقع المغربي قرابة ثلاثين قرنا. وظلت هذه العقيدة مرآة صافية تعكس العصور القديمة التي سبقت الأساطير والنواميس التي مهدت للأديان السماوية. وهكذا يكون Mouliéras قد جعل من العقيدة الزكراوية نموذجا فريدا في تاريخ الديانات، واتخذها ليرسل نظرية جديدة عن نشوء الأديان[6].

---

(5) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 4-6.

(6) **Ibid.**, pp. 3, 38-44.

وقد اعتنى Benoit، أستاذ الانتربولوجية بمعهد الدراسات العليا المغربية وقتئذ، بمجموعة أخرى من المجموعات القبلية اليوسفية، وهي قبيلة بني محسن. واعتمد في وصف نحلتها على تقرير Gateau. ووقف عند مظهر واحد من بين مظاهر الإباحة المحسانية، وهي ليلة الغلطة، التي بحث في منطلقها ومصدرها، مستعينا بأركيولوجية ما قبل التاريخ، وأبحاث التاريخ القديم، وكتابات الاتنوغرافية المعاصرة. وهذه خلاصة ما انتهى إليه :

تتصل ليلة الغلطة المحسانية بالمراسيم والمعتقدات البربرية القديمة، التي سبقت الوجود القرطاجي والروماني في المغرب. وأصلها الحضارة التي انتشرت في الحوض الشرقي للبحر المتوسط، في العهد ما قبل الهليني. والتي انتقلت إلى «إفريقيا المتوسطية»، بفعل العلاقات التي كانت تنظم بينها وبين حضارات الشرق وآسيا الصغرى، منذ عصور ما قبل التاريخ.

وتشكل هذه المراسيم والمعتقدات أساس الاحتفالات الموسمية الزراعية الكبرى في التاريخ القديم، التي كانت تخصص لعبادة الآلهة المختلفة التي ترعى خصوبة الأرض وعودة الربيع. وهي عبادة أسطورية تقوم على فكرتي الموت والبعث، وترمز إلى الانتقال من فصل إلى آخر، وتنشد رحمة وبركة قوى الطبيعة على القطعان والمحاصيل، وتحاكي إخصاب السماء للأرض، عن طريق الجمع بين الرجال والنساء.

وليلة الغلطة المحسانية، وإن كانت على صلة بهذه المراسيم والمعتقدات القديمة، إلا أنها لم تحافظ إلا على طقس الاحتفال الزراعي الأساسي، الذي تدركه الفهوم المجسدة بشكل مباشر. أما أشكال الألوهية والتعبد والرمزية التي كانت تتخلله فقد اندثرت كلها واختفت.

وقد سمح هذا التأويل الانتربولوجي بتوسيع جغرافية المراسيم والمعتقدات، لتشمل ما أسماه Benoit بإفريقيا المتوسطية، الممتدة من خليج سيرت إلى طنجة، ولتهم كل الشعوب والقبائل البربرية التي عاشت في هذا المجال. وقد وقع اختيار Benoit على شمال الحوض المتوسطي، للمقارنة بين هذه المراسيم والمعتقدات البربرية وبين عدد من البدع المشابهة، التي عرفها العصر الوسيط الأوربي، في كل من ايبريا وفرنسا. كما مكنته المنهجية الانتربولوجية من تمديد تاريخ هذه المراسيم والمعتقدات،

ليبتدىء من نهاية الألف الثانية قبل الميلاد، ولينتهي إلى أيام تحريره لمقاله في العقد الثالث من القرن العشرين الميلادي.

ويفيدنا Benoit في الوقوف على تواتر الإشارة إلى المراسيم والشعائر الجنسية، عبر هاته الثلاثة آلاف سنة، وفي مختلف جهات الحوض المتوسطي شرقا وشمالا وجنوبا. ونعلم فيما يخص افريقيا المتوسطية، بأنها قد ذكرت في التاريخ القديم من قبل Saint Augustin (354–430م)، الذي أنكر على معاصريه من البربر ارتكابهم الفاحشة في معبد القديسة العذراء[7]. ووصف Nicolas de Damas، في نفس الحقبة، ليلة يجتمع فيها برابرة الجنوب التونسي رجالا ونساء في كهف من الكهوف. ويطفئون القناديل، ويفعل كل واحد ما شاء في النساء بينهم[8].

وأكد الحسن الوزان (ت بعد 957هـ/1550م) نفس المراسيم، بالنسبة لبرابرة المغرب الأقصى، الذين كان لهم في عهود الوثنية معبد قرب مدينة عين الأصنام، يجتمع فيه الرجال والنساء عند غروب الشمس، في فصل معين من السنة، وبعد أن ينتهوا من تقديم القرابين، كانوا يطفئون الأنوار، ويقضي كل رجل وطره من المرأة التي وقعت عليها يده[9].

ومن الأعمال الإتنوغرافية المعاصرة التي استفاد منها Benoit، الدراسات التي أنجزها Henri Laoust (1920)، التي أشار فيها إلى استمرار المراسيم الجنسية والمعتقدات الزراعية عند أهل دزرو في الأطلس الصغير. حيث يجتمع شبابها ذكورا وإناثا في ليلة معلومة، يسمونها «ليلة السعادة»[10].

وقد أكد استمرار هذه المراسيم والمعتقدات، في منطقة وادي الساورة، كل من Stephane Gsell (1916)، الذي سماها «ليلة الخلطة»[11]، و Emile Dermenghem

---

(7) S. Augustin, **De Civitate Dei**, lib 2, cap 26.

(8) - S. Gsell, **Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord**, p. 197, n. 2.

- G. Ch. Picard, **Les religions de l'Afrique antique**, pp. 11, 16.

(9) - J. L. L'africain, **Description de l'Afrique**, tome 2, pp. 311-312.

- Marmol, **L'Afrique**, tome 2, p. 303.

(10) - H. Laoust, **Mots et choses berbères**, pp. 191-193.

- même auteur, **Les feux de joie chez les berbères de l'Atlas**, pp. 33, 37-53.

(11) S. Gsell, **textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord**, p. 197, n. 2.

(1953)، الذي عرفها «بليلة الغلطة». وزاد هذا الأخير بذكر عدد من البلدان الإسلامية التي عرفت بها هذه المراسيم والمعتقدات، في الشام وآسيا الصغرى، وفي مناطق متفرقة من افريقيا الشمالية وبخاصة الجزائر[12].

ونخلص من بحث Benoit في مصدر ومنطلق ليلة الغلطة المحسانية، إلى النظر إليها في إطار عادات القبائل البربرية، واتصال هذه العادات بمعتقدات ومراسيم موغلة في القدم من حيث الزمان، وواسعة الانتشار من حيث المكان[13].

وهذه المباحث المتواترة في مصدر ومنطلق البدعة اليوسفية، عند الزكارة أو بني محسن أو غيرهما من القبائل اليوسفية، قد كانت لها عواقب على تقييم وفهم الدور التاريخي للشيخ أحمد بن يوسف وطريقته. وهي التي جعلت الاسطوغرافية الكولونيالية تنظر إلى هذا الدور على أساس أنه إحياء وتجديد لهذه المراسيم والمعتقدات الوثنية، وعلى أنه محاولة للتوفيق بينها وبين الإسلام.

بقايا اليهودية والنصرانية

يقول بهذا خصوم اليوسفيين من المخالطين والمجاورين لهم، من أهل القرن 14هـ/ 20م، الذين رأيناهم فيما سبق ينسبون مؤسس الطائفة اليوسفية إلى دين اليهودية.

وتتصل هذه النسبة بمرحلة التدهور الأخيرة، من تاريخ الخصومة بين السنة والنحلة اليوسفية. حيث عميت حقيقة هذه النحلة على أتباعها أنفسهم، وانطمست على خصومهم كذلك معالم الخلاف المذهبي الذي فرق بينهم أربعة قرون كاملة. فلم يعودوا يذكرون إلا تمايز اليوسفيين عنهم في العقيدة، وأنهم على دين اليهودية أو النصرانية خلفا عن سلف دون تقرر إسلام لهم قط.

وقد مال بعض الأجانب إلى تصديق أن الزاكراويين يتشرعون بالتلمود[14].

---

(12) E. Dermenghem, **Le culte des saints**, pp. 232-237, 242-243.

(13) F. Benoît, **Survivances**, pp. 1-14.

(14) A. Bernard, **Les confins algéro-marocains**, pp. 29-30

وحصل التأكيد على العلاقة الطيبة التي تنظم بينهم وبين اليهود[15]. كما سجلت بعض الإشارات التي تثبت اتصال أسماء بعض مواضعها الجغرافية بأسماء يهودية[16].

كما توهم آخرون أن الزكراويين نصارى، وأنهم خلف الرومانيين. لكن سرعان ما تبدد هذا الوهم[17].

ولا يؤبه بهذه الأصول، لعدم وجود الجامع والمشابهة بين الديانة اليهودية أو النصرانية والنحلة اليوسفية، كما جاء وصفها في المصادر السنية أو الأجنبية.

فرق إسلامية

من البديهي أن يشكل تاريخ الفرق الإسلامية مجال بحث المصادر السنية، في مصدر ومنطلق النحلة اليوسفية، خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م. وهذا لم يمنع من انحياز الآحاد من الأجانب، في القرن 14هـ/20م، إلى أهل السنة المغاربة في القول باتصال هذه النحلة ببعض الملل والأهواء التي افترقت إليها الجماعة الإسلامية منذ عهد ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان.

وتختلف مقاصد الفريقين : فأهل السنة قد زجوا باليوسفيين في دائرة الملل والنحل الإسلامية، إخراجا لهم من سلك التصوف بوجه عام، ودفعا بهم خارج الطريقة الراشدية بوجه خاص، مع روم المتصدرين منهم لخطة الإفتاء استنباط الأحكام الشرعية التي همت هذه الملل والنحل وتطبيقها على اليوسفيين في الدماء والأموال. أما الأجانب فقد أبهوا للمشابهة الجامعة بين صورة النحلة اليوسفية وبين الصور المعلومة للفرق الإسلامية في الكتابات السنية. وكان منهم من رأى رأي السنيين المغاربة المتوارث وذهب مذهبهم، وكان منهم من استقل برأيه ونسب النحلة اليوسفية إلى فرق لم يقل بها أحد من أهل السنة المغاربة من قبل.

---

(15) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 144-145.

(16) Monsempes, **Contribution**, p. 20.

(17) - A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 4, 6, 9, 20, 31, 39.
- E. Montet, **Les Zkara du Maroc**, p. 419.
- L. Voinot, **Oujda et l'Amalat**, p. 187.
- Monsempes, **Contribution**, pp. 19-20.

إباضية

تمت نسبة الطريقة الراشدية، شيخا ومذهبا وأتباعا، إلى فرقة الخوارج الإباضية المستقرة بمزاب، منذ تاريخ مبكر من نشأة هذه الطريقة خلال القرن 10هـ/16م، واستمرت إلى مطلع القرن 14هـ/20م. وقد لحقت هذه النسبة بالطائفة اليوسفية المتفرعة عنها، وألصقت تسمية البضاضوة بفرق يوسفية عديدة، وأصبحت لازمة لها. ووافقت زمرة من الأجانب العلماء السنيين على هذه النسبة. وقد ذكرناهم بأسمائهم، وفصلنا في هذه النسبة فيما سبق، وخلصنا إلى فراغها من كل حقيقة تاريخية.

معتزلة

اتفق بعض علماء السنة المغاربة وبعض الباحثين الأجانب على نسبة النحلة اليوسفية إلى فرقة المعتزلة، التي ظهرت في نهاية القرن الأول الهجري، متأخرة بذلك عن الفرق الإسلامية الأولى التي نشأت في وقت مبكر إبان الفتنة الكبرى.

ونوافق Salmon على الرأي الذي ذهب إليه، والقائل إن الاعتزال المقصود في هذه النسبة ذو معنى لغوي اشتقاقي لا مذهبي. بمعنى أن اليوسفيين إنما اعتزلوا أهل السنة المغاربة، ولا علاقة لهم بالاعتزال الكلامي الذي مهد لظهور الفلسفة الإسلامية[18].

شيعة غلاة : اسماعيلية ـ قرامطة ـ دروز

نسب ابن عسكر النحلة اليوسفية إلى روافض الشيعة[19]. وعينت من بعده ثلاث فرق شيعية، وقع النظر إليها كأصل لهذه النحلة، وهي : الاسماعيلية حسب رأي Brunel (1955)[20]، والقرمطية التي قال بها التجموعتي[21]، والدرزية عند Montet[22]. والفرقتان الأخيرتان متفرعتان عن الأولى.

(18) - G. Salmon, **Bdadoua**, p. 360.
- E. Doutté, **Merrakech**, p. 368, n. 1.

(19) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(20) R. Brunel, **Le monachisme errant dans l'Islam**, pp. 436-437.

(21) أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 73.

(22) - **Actes du 14e congrès international des Orientalistes d'Alger**, Vol I, pp. 45-46. Vol III, section langues musulmanes.
- **Asiatic quarterly review**, July, 1905.
- E. Montet, **Les Zkara du Maroc**, pp. 418, 425.

زنادقة : إباحة عامة

قال ابن عسكر بزندقة مؤسس الطائفة اليوسفية[23]. وأكد اليوسي من بعده على نسبة اليوسفيين إلى أهل الإباحة العامة، وهم الزنادقة المطلقون الذين لا يرون تكاليف الشرع على الإطلاق، ويستبيحون المحرمات بدون تقيد بشرط ولا شخص، مع التستر بظاهر الإسلام[24]. ولا زالت طائفة من أهل السنة، في مطلع القرن 14هـ/ 20م، تنسب الطائفة اليوسفية شيخا ومذهبا وأتباعا إلى الزندقة. كما كانت الزندقة والانسلاخ عن كل الشرائع من بين المنطلقات العديدة التي جعلها Mouliéras مصدرا وأصلا لمعتقد الزكراويين اليوسفيين[25].

صوفية غلاة : إباحة خاصة

نفى المجاصي الزندقة عن اليوسفيين، ونسبهم إلى أهل الإباحة الخاصة من غلاة الصوفية، القائلين ببلوغهم حالة بينهم وبين الله ترتفع معها الشرائع عنهم، وتسقط العبادات عنهم، ويباح كل شيء لهم.

وقد اضطر المجاصي، تأييدا لرأيه، أن يستدل بوجهة نظر اليوسفيين، المعبرة عن تشبثهم بالنسبة إلى الطريقة الراشدية شيخا ومذهبا. وذكر أنهم يزعمون أن الشيخ أحمد بن يوسف قد أسقط عنهم التكاليف وأباح لهم المحرمات. وأكد على أنهم يقولون إنهم لم يقصدوا إلى مصادمة الإسلام والإعراض عنه من كل وجه، وأنهم لا يرون أنهم خارجون عنه، بل يزعمون أنهم قد استولوا على أعلى رتبة فيه، وأن غيرهم أقل درجة. وأنهم مصرون على بغض المجوسية واليهودية والنصرانية. ويرون أنهم الأحق بالإسلام والأولى به، ويودون بقلوبهم أن لو وجدوا إلى الإعلان بنحلتهم سبيلا، ويتمنون أن لو رجع الناس إلى رأيهم، فإن ذلك هو الإسلام عندهم الذي أمر الله به ورسوله[26].

---

(23) م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(24) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 170، 174، 182-186.

(25) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 42, 50, 55, 64, 79, 99, 105, 107, 104-116, 124, 136, 141, 185, 259.

(26) م. المجاصي، **نوازل**، صص. 90، 114-115، 118.

ولا يعني استدلال المجاصي برأي اليوسفيين موافقته عليهم أو إقراره لهم على النسبة إلى الراشدي والراشدية. فهو يرفضها وينكرها مثله مثل غيره من أهل القرن 11هـ/17م، ويقول إنهم قد تسللوا من مسالك التصوف إلى بدعة وافقت أهواءهم، وهي نحلة العكازين أتباع المهدي بن تومرت، التي سنعالجها في باب البدع المغربية التي اقترحت كأصل ومصدر للنحلة اليوسفية.

وعلى ذكر الراشدي والراشدية، لابد من الاستطراد والإشارة إلى الصلة التي عقدها بعض الأجانب بين القبائل اليوسفية المغربية وبعض القبائل والطوائف الراشدية الجزائرية، ومنهم Williams Marçais (1905) الذي قارن بين الزكراويين اليوسفيين و«بني عداس» الجزائريين الذين يسمون كذلك بـ«ـالعامرية» أو «عامر»[27]. وقد رأى Doutté بأن هاتين التسميتين الأخيرتين ربما اشتقتا من اسم الشيخ عمر بن سليمان تلميذ الشيخ أحمد بن يوسف ومؤسس الطائفة اليوسفية[28]. كما وصل Dermenghem بين «العطاونة» الجزائريين وبين القبائل اليوسفية المغربية الأربع[29]. وسنفيد من هذه الملاحظة الأخيرة عند حديثنا عن المراكز والقبائل اليوسفية في المغرب.

ونعود إلى ما كنا فيه، ونقول بأن السنيين المغاربة حينما ينسبون النحلة اليوسفية إلى الفرق الإسلامية المذكورة، من غلاة التشيع والزنادقة وغلاة التصوف، فإنهم لا يرجعون في هذه النسبة إلى التراث الذي خلفته بعض هذه الفرق، بل يعتمدون فيها على المصنفات التي ألفها سلف السنة في الجدال والرد عليها.

وتتلخص مقالات هذه الملل والنحل، في المصادر السنية، في قضيتين رئيسيتين هما الغلو والإباحة : الغلو في حق الائمة والرؤساء والمشايخ، وإخراجهم من حدود الخليقة والحكم فيهم بأحكام الألوهية. وإباحة إسقاط تكاليف الشرع، واستباحة الزنى، بحيث يجمع السنيون على أن نساء الغلاة حلال فيما بينهم. وأنهم يجمعون النساء في ليلة معلومة، ويختلطن بالرجال وذلك من صحة الود، وتسمى هذه الليلة «بليلة المشهد الأعظم» و «ليلة الإمام». وينسبون إليهم ما يعرف بـ«ـالتشريق»،

(27) **Actes du 14e congrès**, Vol. I, pp. 45-46.

(28) - E. Doutté, **Merrakech**, p. 368, n. 1.
- même auteur, **Magie et religion**, pp. 43, 48, n. 2.

(29) .E. Dermenghem, **Le culte des saints**, pp. 231ـ237

وهو أن يدخل الرجل على حليلة جاره، فيطأها وزوجها حاضر ينظر إليه، ثم يخرج فيبصق في وجهه ويصفع قفاه، فإذا صبر عد كامل الإيمان، وسمي من الصابرة.

ولو عمدنا إلى المقارنة الدقيقة بين وصف البدعة اليوسفية في جميع مظاهرها، كما جاءت في المصادر السنية المغربية، وبين وصف الملل والنحل الغالية، كما جاء في المصادر السنية الإسلامية، لخلصنا إلى تطابق شبه تام بين الوصفين[30].

وإذا اعتبرنا أقدمية وأسبقية المصادر السنية الإسلامية، وهروع السنيين المغاربة إليها، بدوافع تشريعية أو تبريرية أو تحريضية، لا تفسيرية أو تاريخية. ألا يحق لنا طرح السؤال عن معنى هذا التطابق : هل هو حقيقي وحاصل أو هو مجرد اقتباس ونقل؟

بـدع مغربية

اتفقت زمرة من الفقهاء المغاربة والباحثين الأجانب على نسبة النحلة اليوسفية إلى جملة من البدع المغربية، ارتأت بأنها قد تكون أصلا ومصدرا لها.

المذاهب الحادثة قبل القرن 6هـ/12م

يقصد بها المذاهب الخارجية والشيعية والبورغواطية، التي حدثت في المغرب في أولية القرن 2هـ/8م، وأخرت التركز السني فيه إلى القرن 6هـ/12م. وقد تساءل Basset (1910) إذا ما كانت النحلة اليوسفية على صلة بإحدى هذه المذاهب، وذلك في مقاله الذي استعرض فيه الدين عند البربر منذ الوثنية إلى عهود الإسلام الأولى في المغرب؟[31]. وBasset وإن كان لا يعلم عن النحلة اليوسفية إلا ما كتبه

(30) للوقوف على النصوص السنية التي تصف ملل ونحل غلاة التشيع من الإسماعيلية والقرامطة والدروز وغلاة التصوف والزنادقة، انظر :
- ك. الشيبي، **العلاقة بين التشيع والتصوف**، ص. 126 وما بعدها.
- ب. لويس، **أصول الإسماعيلية**، ص. 156 وما بعدها.
- نفس المؤلف، **الدعوة الإسماعيلية الجديدة**، ص. 13.
- دي خويه، **القرامطة**، صص. 129-130.
- تامر، **القرامطة**، ص. 216.
- غالب، **القرامطة**، ص. 444 وما بعدها.

(31) R. Basset, **Recherches sur la religion des Berbères**, pp. 341-342.

Mouliéras عن قبيلة الزكارة، فإن قصد السؤال الذي طرحه واضح كالنهار لا يحتاج إلى دليل. ويروم القول بعدم اندثار هذه المذاهب المخالفة للسنة واستمرارها، تأكيدا لفكرة نزوع البربر إلى الاستقلال عن الدين الرسمي، وتعلقهم بديانات خاصة بهم.

سليمانية

عد Berque (1982) السليمانيين من جملة الآخذين عن الشيخ أحمد بن يوسف في المغرب الأقصى، وذكرهم إلى جانب اليوسفيين[32].

والواقع أن الطائفة السليمانية قد نشأت أيام بني مرين، في تاريخ سابق بكثير لظهور الطريقة الراشدية. وقد أرخ لها الفقيه أبو يعقوب يوسف بن موسى المحساني السبتي (ت 686هـ/1287م)، وفسر نحلتها بإباحة الجمع بين النساء والرجال[33]. وإذا كنا لا نعلم أكثر من هذا عن الطائفة السليمانية، فإننا نفيد من ذلك في تسجيل ورود استباحة الزنى في المصادر السنية المغربية خلال القرن 7هـ/13م.

عكازية

واطأ لقب العكاكزة الذي اشتهر به اليوسفيون، خلال الربع الأخير من القرن 11هـ/17م، لقب العكازين شيعة المهدي بن تومرت (ت 524هـ/1129م). وقد طرحت هذه المواطأة بالنسبة لمن أفتوا في نازلة العكاكزة، على هذا العهد، مشكل تعدد الطائفتين أو عدم تعددهما. والمشكل خطير، لأن القول بعدم التعدد يسوغ الاستئناس في هذه النازلة بالفتاوى التي صدرت خلال القرنين 7 و13/8 و14م في حق العكازين، من قبل كل من الفقيه أبي يعقوب المحساني السابق الذكر، والفقيه عبد الرحمن بن عنان الجزولي (ت 741هـ/1340م)، والفقيه يوسف بن عمر (ت 761هـ/ 1359م)، والفقيه محمد بن عبد المؤمن من أهل القرن 8هـ/14م، والفقيه محمد بن إبراهيم التتائي (ت 942هـ/1535م). وتجمع فتاويهم كلها على أن العكازين في حكم المرتدين، وأنهم يستتابون ثلاثا، فإن تابوا وإلا قتلوا[34]. وأما القول

(32) J. Berque, Ulémas, pp. 60, 276, n. 28.

(33) ـ م. المجاصي، **نوازل**، صص. 91، 95، 111–112، 125.
ـ م. المنوني، **ورقات**، صص. 247، 255، الهامش 191.

(34) م. المجاصي، **نوازل**، صص. 91، 93، 95، 107، 110–112، 114، 125.

بتعدد الطائفتين، وأن العكازين المعاصرين لهؤلاء الفقهاء عساهم أن يكونوا على حالة غير حالة العكاكزة المتأخرين. فيسوغ الاستغناء عن هذه الفتاوى، ويبيح الاختلاف عنها باختلاف الأحوال.

وقد قال المجاصي بعدم التعدد، وأفتى بأن اليوسفيين في حكم المرتدين، وأنهم يستتابون ثلاثا، فإن تابوا وإلا قتلوا. بينما قال اليوسي بالتعدد، وأفتى بأن اليوسفيين في حكم الزنادقة، وأنهم يقتلون، ولا تقبل توبتهم.

وتتلخص نحلة العكازين في المسائل الأربع التالية :

- تكفير المسلمين ورفض ذبائحهم، وعدم الصلاة خلفهم.
- تفضيل المهدي بن تومرت على الشيخين أبي بكر وعمر.
- إنكار الصفات.
- قلب الأحاديث الواردة في المهدي على ابن تومرت[35].

وصورة النحلة العكازية هاته تباين صورة النحلة اليوسفية مباينة صرفة. وتؤكد تعدد النحلتين، وأن حالة هؤلاء غير حالة أولئك. وهو الأمر الذي أوضحناه سابقا[36]. وهذا لا ينفي وجود أوجه للمشابهة بين الطائفتين على مستوى التسمية والشعار والنحلة : فسيرتا الشيخ أحمد بن يوسف وتلميذه مؤسس الطائفة اليوسفية تتصلان في بعض مراحلها بالدعوة المهدوية، وهي من الآثار العقدية لنحلة العكازين أتباع المهدي بن تومرت. بالإضافة إلى غلو اليوسفيين في محبة الشيخ أحمد بن يوسف، ونسبته إلى النبوة والألوهية، كما جاء ذلك في المصادر السنية. وهذا يتفق مع اعتقاد العكازين في عصمة المهدي بن تومرت وتفضيله على الشيخين أبي بكر وعمر. ولعل هذه الأوجه هي التي قصدها المجاصي، حيث قال بوجود جامع ومشابهة أوجبت إطلاق لقب هؤلاء على أولئك.

ولا يصح أن نتوهم من قول المجاصي بعدم تعدد الطائفتين أنه يجهل حقيقة النحلتين، إذ رأيناه من قبل ينسب اليوسفيين إلى غلاة التصوف ويذكر صلتهم بالراشدي. وينبغي أن نفهم منه أنه يغلب الغاية التشريعية التي قصد إليها، في أجوبته

(35) أ. الونشريسي، **المعيار**، الجزء الثاني، صص. 460–461.

(36) راجع الفصل الرابع عشر من هذه الدراسة.

في نازلة العكاكزة، وهي الحكم بأنهم في حكم المرتدين وأنهم يستتابون. فقوله هذا يمكنه من نقل فتاوى فقهاء القرنين 7 و8هـ/13 و14م في نازلة العكازين من جملة الشواهد لصحة هذا الحكم[37].

نحل غربية : فولتيرية ـ ماسونية

اكتفى كل فرد من الباحثين في مصدر النحلة اليوسفية، سواء كان سنيا أو أجنبيا، بوضع اليد على مذهب واحد بعينه، جعله منطلقها دون أن يتعداه إلى غيره. ولم يخرج عن هذه القاعدة سوى Mouliéras الذي لم يستقر في هذا الصدد على رأي. وقال بجملة من الأصول فسر وأول بها تباعا نحلة الزكراويين اليوسفيين : فبعد أن توهم في بادىء الأمر بأنهم نصارى، رجح بأن عقيدتهم تأليهية خالصة أو ارتيابية، ولم يلبث أن جعلها وضعية بدائية، ثم عاد ليقول بأن اليوسفيين زنادقة ملحدون، كما سيعتبرهم فولتيريين وماسونيين.

ونسبة اليوسفيين إلى الفولتيرية والماسونية، من قبل Mouliéras، تتصل بمحبة هذا الأخير في Voltaire (1694–1778م) وشيعته، كما تعبر عن العلاقة الوطيدة التي كانت بينه وبين الأوساط الماسونية في وهران[38].

وهكذا عثر Mouliéras على أصل للنحلة اليوسفية في مذهب فولتير المعبر عن أزمة الشعور الديني في أوربا في القرن الثامن عشر، والداعي إلى المحبة الخالصة في الله، ورفض المسيحية رفضا كليا وتاما، مع إنكار ألوهية المسيح والوحي والبعث[39]. ولم يكن في وسع Mouliéras، إلا أن يفكر في فولتير المفتتن به. فراح يشبه هذا الرسمي بالفيلسوف الأمي الذي صوره فولتير. ويتخيل هذا الرسمي كأنه طالع تأليف «Candide»، وغير ذلك[40]. ولم يكن ليدور بخلده أن محدثيه الرسميين يذكرون ما

(37) تردد النجار في الخلوص إلى تعدد أو عدم تعدد الطائفتين، ولم ينته في ذلك إلى رأي قاطع، واكتفى بالقول بأن طائفة العكاكزة لعلها طائفة غير المنتمين إلى ابن تومرت أو فرع من فروعها بلغ به الغلو إلى ذلك الحد الذي خالف به الأصل مخالفة كاملة. انظر : ع. النجار، **المهدي بن تومرت**، ص. 421.

(38) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 41, 118-119, 259-260.

(39) عن فولتير ونظرته إلى المسيحية، انظر :

«Voltaire», in **Encyclopaedia Universalis**, Vol. 16, pp. 948-950.

(40) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 42, 169.

حفظته الذاكرة اليوسفية من المذهب الصوفي الذي ابتدعه الشيخ أحمد بن يوسف قبل فولتير بقرنين، والقائم على التوجه الخالص إلى الخالق والاستغناء الكلي عن المخلوق.

وكما انتقل Mouliéras بالنحلة اليوسفية من الطريقة الراشدية مصدرها الأصلي إلى الفولتيرية. انتقل بها كذلك من الفولتيرية إلى الماسونية. وافترض بأنها ربما تفرغت عن الماسونية البدائية، وعاشت في عزلة تامة عن أصلها الماسوني وذكر أوجه المشابهة بين الزكراويين والماسونيين، والمتلخصة في تطابق المفاهيم الميتافزيقية، ووحدة الشعار : الحرية والمساواة والإخاء، والعمل من أجل هدف واحد : حرية الضمير المطلقة، ونصرة الإخوان، واحترام النفس والآخرين، وتشجيع العمل والرفع من شأنه، وأخيرا الاصطلاح على جملة من الرموز وكلمات السر التي لا يعلمها إلا الإخوان والمنتسبون.

وأوجه المشابهة هاته، بالإضافة إلى خيال مبدع، قمينان في نظر Mouliéras، بأن يوصلا الحلقة الزكراوية بالسلسلة الماسونية الموغلة في القدم، التي ترجع نشأتها إلى اليوم الذي هبط فيه آدم من الجنة إلى الأرض.[41]

وقصد Mouliéras الحقيقي من هذا الافتراض، هو تحويل خدمة الزكراويين لضريح الشيخ أحمد بن يوسف في مليانة إلى خدمة المحفل الماسوني في وهران.[42]

هذه هي الملل والنحل المختلفة التي اقترحت كمنطلق ومقدمة لغلو وإباحة البدعة اليوسفية، وذلك في المصادر السنية المصنفة خلال القرن 11هـ/17م، وفي المصادر الأجنبية المؤلفة خلال النصف الأول من القرن 14هـ/20م. وقد استقرأنا تاريخ هذه الملل والنحل استقراء أسطوغرافيا. وأبرزنا أوجه الجامع والمشابهة وأوجه الافتراق والمخالفة بين وصفها في مصادرها الأصلية وبين وصف النحلة اليوسفية كما جاء في المصادر السنية والأجنبية.

وقد تبدو للوهلة الأولى عدم جدوائية هذا البحث في هذه الأصول المبتدعة مادامت كلها غريبة عن المنطلق الحقيقي والمصدر التاريخي للنحلة اليوسفية، الذي

---

(41) عن الماسونية، انظر :

- «Maçonnerie», in **Encyclopaedia Universalis**, Vol 10, pp. 256-259.

(42) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 116-119.

تفردت به مصادر القرن 10هـ/16م وحدها، وهي الطريقة الراشدية. لكن تناوله يحقق فائدة لا تنكر في نقد صورة البدعة اليوسفية، التي رسمها أهل السنة المغاربة ومن جاء بعدهم من الأجانب. كما يمكن من إلقاء بعض الضوء على تاريخ هذه البدعة :

فإذا كان المظهر الرئيسي للبدعة اليوسفية هو استباحة الزنى في المصادر السنية، أو المراسيم والشعائر الجنسية في المصادر الأجنبية. فإننا نقف من خلال هذا المبحث على تواتر استخدامه كونيا، ومنذ أقدم العصور، كتهمة تلفق ضد الخصوم في المذهب والدين : فقد استخدمه الوثنيون ضد المسيحية في عهد نشأتها الأولى، ووصفوا تجمعات المسيحيين التعبدية بأفظع أوصاف الإباحة. ولازال عزوف الكهنوت عن اتخاذ الزوج والرهبانية الرومانية يحركان قريحة القذع والهزء عند الملاحدة إلى غاية القرن الثامن عشر[43]. وعلى العموم، فقد استخدمت تهمة استباحة الزنى من قبل كل الديانات الرسمية ضد الطوائف والفرق التي خرجت عنها وشقت عصا طاعتها[44] : استعملتها المسيحية بدورها بعد ظهور سلطانها ضد الوثنيين والملحدين. وقد رأينا القديس أغسطين يتهم بها عبدة الأوثان من برابرة القرن الخامس الميلادي. كما رمى بها أهل السنة في الإسلام كل الفرق الإسلامية الغالية من الشيعة والصوفية والزنادقة وغيرهم. وقد شكلت كتاباتهم ضد هذه الفرق المرجع الأساسي الذي اعتمده خلفهم من أهل السنة المغاربة، خلال القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة، واستعانوا به في رسم وتأويل صورة البدعة اليوسفية. وقد أصبحت صورة هذه البدعة بدورها تهمة محلية استغلها الآحاد من أهل القرن الحادي عشر في خصوماتهم. وقد ألصقها أحمد بن أبي محلي بصهره عبد القادر بن محمد السماحي، مستغلا نسبة هذا الأخير إلى الطريقة الراشدية. كما أرسلها مولاي محمد بن الشريف في حق شيخ الدلاء وأميرهم محمد الحاج، متعللا بعلاقة التسامح التي نظمت بين الدلائيين واليوسفيين النازلين في مناطق نفوذهم.

ويفيدنا هذا المبحث كذلك في عدم اختصاص القبائل اليوسفية بالمراسيم والشعائر الجنسية، إذ يؤكد الأجانب شيوعها بين كافة القبائل البربرية، ويوافقهم على

(43) Ibid., pp. 293-294, n. 1.

(44) F. Benoît, Survivances, p. 4.

ذلك بعض معاصريهم من المغاربة، كالمهدي الوزاني (ت 1342هـ/1929م) الذي يذكر أن بعض البرابرة ببلاد المغرب يبيحون نساءهم للأضياف إكراما لهم جهلا منهم بالتحريم[45]. وكذلك علال الفاسي (ت 1394/1974م) الذي يوافقه بقوله إن بعض الأعراف البربرية تقر بإكرام الضيف بوسائل غير مشروعة، وأن بعض قبائل المغرب العربية تبيح اختلاط النساء بالرجال في الظلام، مرة في السنة، بمناسبة موسم بعض الصالحين[46]. وهذا يمكن من إطار جديد لتأويل صورة البدعة اليوسفية، وهو إطار أعراف القبائل المغربية المتعارضة مع الشرع.

وأخيرا، فإن المراسيم والشعائر الجنسية، المتواترة الثبوت في مصادر تاريخ المغرب من عهد القديس أغسطين إلى علال الفاسي، يصطلح علماء الديانات على تسمية الطقوس القديمة التي أنجبتها بالمغيبات. وإذا كانت هناك أسرار سببها الجهل بخبايا الأمور والأحداث، وقد يتم في يوم توضيحها. فإن الطقوس التي تهمنا تدخل في دائرة الأسرار التي لا يتأتى اكتشافها أو جلوها إلا لمن انتسب إليها ومارسها وحضر جلساتها السرية والباطنية، ويظل سرها منكتما أبدا على غير المنتسبين إليها[47]. ولم يدع أحد من الذين وصفوا البدعة اليوسفية، سنيا كان أم أجنبيا، أنه قد حضر اجتماعا من اجتماعات الإباحة اليوسفية، أو شاهد بأم عينه أو سمع مباشرة بوجه من وجوهها الأخرى.

خلاصة

يوضح هذا الباب مدى انشغال عامة وخاصة المغاربة بأمر الطائفة اليوسفية، منذ نشوئها على عهد الدولة الوطاسية. ويبرز لنا، على الخصوص، المجهود البالغ الذي بذله علماء العصر السعدي في الرد عليها والتحذير منها. وكيف أنها قد شكلت إحدى القضايا الهامة في الحركة الفكرية على عهد السعديين[48]. وأن هذا المجهود قد أتى أكله في أولية الدولة العلوية.

(45) م. الوزاني، **نوازل**، الجزء الثالث، ص. 198.

(46) ع. الفاسي، **النقد الذاتي**، ص. 207.

(47) «Mystères», in **Dictionnaire des religions**, pp. 1160-1164.

(48) م. حجي، **الحركة الفكرية**، صص. 217–245.

وقد قصد علماء السنة بصورة البدعة التي رسموها لليوسفيين إلى كافة المغاربة، بوجه عام، تحذيرا لهم من انطلاء ناموسهم عليهم. وإلى ولاة الوقت، بوجه خاص، انتهاضا لهم لإطفاء شرهم ووضع الحكم فيهم. وقد وجدت هذه الصورة من الحكام أفئدة واعية، فكافح الوطاسيون والسعديون والعلويون الطائفة اليوسفية. كما تمكنت هذه الصورة من نفوس العامة، خصوصا المجاورين والمخالطين لليوسفيين. وظلوا يتناقلونها جيلا عن جيل إلى مطلع القرن 14هـ/20م. وزودوا بها الأجانب الذين اهتموا بالقبائل اليوسفية.

وقد أفردنا هذا الباب لبسط صورة اليوسفية، كما جاءت في المصادر السنية والأجنبية. وأخضعناها للنقد وصفا وتأويلا. والخلاصة التي خرجنا بها هي أن مسعى تحقيق صورة هذه البدعة، كما وردت في هذه المصادر، وعلى مستوى الواقع، لا ينتهي بالخائض فيه إلى نتيجة، ولا يفضي به إلى غاية. ومادام التاريخ يكتب على عدة مستويات، ولا تعكس مصادره دائما الوقائع والأحداث. فالأفيد لمؤرخ الطائفة اليوسفية أن يضع اليد على الصورة التاريخية والمحققة لعقيدتها، وهي الطريقة الراشدية، التي بسطناها في الباب الثاني من هذه الدراسة. وأن يترك الصورة التي رسمها لها السنيون والأجانب، أو ينسبها إلى مستويات تاريخية أخرى، لا تمت إلى الواقع بصلة، ويستعين في تناولها بمنهج تاريخ الخيالات أو تاريخ الذهنيات، ويفيد منها في موضوع آخر غير تاريخ الطائفة اليوسفية.

الباب السادس

القبائل والمخزن

الفصل السابع عشر
خريطتان

أشرنا فيما سبق إلى القبول الحسن الذي حظيت به الطريقة الراشدية بوجه عام، والطائفة اليوسفية بوجه خاص، من لدن المغاربة، منذ أولية دخولها إلى المغرب، على عهد الدولة الوطاسية، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م. وألمحنا غيرما مرة إلى الانتشار الواسع الذي عرفته الطوائف الراشدية المختلفة والفروع اليوسفية المتعددة في المغرب.

وسنحاول في هذا الفصل رسم خريطة الطائفة اليوسفية، والتعريف بمختلف القبائل التي احتضنت زوايا يوسفية أو وجد بها مريدون يوسفيون، على مدى تاريخ هذه الطائفة الممتد من القرن 10هـ/16م إلى القرن 14هـ/20م. ولا تمدنا مصادر القرن العاشر الهجري بشيء في هذا الصدد، اللهم إشارتها إلى ذيوع أخبار اليوسفيين في مختلف جهات المغرب، وتمكن محبتهم من القلوب، واعتقاد الناس في مذهبهم، في البوادي والحواضر[1]، وتسكت هذه المصادر عن ذكر مواطنهم على هذا العهد سكوتا تاما. وتؤكد مصادر القرن الحادي عشر الهجري ظهور اليوسفيين الكبير، وانتشار أمرهم، ودخول الكثير من القبائل في نحلتهم[2]. وتشرع، ابتداء من انتصاف هذا القرن، في ذكر المشهور من قبائلهم ذكرا عابرا ومقتضبا. وإذا كانت المصادر المغربية قد اهتمت بأخبار نحلة اليوسفيين، وأهملت أخبار قبائلهم إهمالا يكاد يكون تاما. فإن المصادر الأجنبية المؤلفة خلال النصف الأول من القرن 14هـ/ 20م، قد ركزت اهتمامها على هاته القبائل، دون أن تفقه من تاريخ النحلة اليوسفية شيئا.

(1) — ع. الياصلوتي، **المسلك**، غير مرقم.
— م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(2) أ. ابن أبي محلي، **منجنيق**، ص. 133.
— مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.
— ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 167.

ونحصل من خلال هذه المصادر على خريطتين تاريخيتين للطائفة اليوسفية، مطابقتين للحقبتين المتميزتين من تاريخها : الأولى تبرز أوج الانتشار الذي عرفته خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م، والثانية تظهر وضعية الانحسار التي آلت إليها في مطلع القرن 14هـ/20م. وتفيدنا المطابقة بين هاتين الخريطتين في الوقوف على التغيرات التي عرفتها المراكز اليوسفية، واستجلاء الأسباب التاريخية التي كانت وراء ذلك.

خريطة القرن 11هـ/17م :

ـ الزاوية الأم ؟

تشير مصادر المائة الحادية عشرة الهجرية إلى وجود بعض المواضع اليوسفية، التي طبقت شهرتها آفاق المغرب على هذا العهد، في بني يعلى من بني يزناسن[3]. ونميل إلى الاعتقاد أن بني يعلى المقصودين ليسوا الساكنين في اجرادة والراجعين لقبيلة الزكارة الكبرى، بل إخوتهم من بني عتيق الزناتيين اليزناسيين[4]. وقد رأينا في ترجمة مؤسس الطائفة اليوسفية بأن الموضع تغاسورت المسمى اليوم تزغين من بني عتيق، كان مستقر الرسميين أحفاد هذا المؤسس[5]، قبل أن يزعجوا عنه ويطرأوا على قبيلة الزكارة، في تاريخ لاحق لنكبة اليوسفيين على عهد المولى إسماعيل[6]. وتساءلنا إذا ماكان هذا الموطن مسقط رأس عمر بن سليمان شيخ اليوسفيين، ووطن عشيرته، وموقع تأسيس الزاوية اليوسفية الأم، في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م[7]. ويعزز هذا التساؤل موافقة هذا الموقع لجغرافية الطريقة الراشدية في المغرب، إذ تأسست غالبية الطوائف الراشدية المغربية الأولى في الناحيتين الشرقية والجنوبية من البلاد، كالطائفة السهيلية والشيخية والكرزازية

---

(3) ـ مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.
ـ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 71.

(4) ق. الورطاسي، **بنو يزناسن**، ص. 20.

(5) **المرجع نفسه**، صص. 93ـ94.

(6) - E. Dermenghem, **Le culte des saints**, p. 238.
- Monsempes, **Contribution**, p. 27.

(7) راجع الفصل الثالث عشر من هذه الدراسة.

والصادقية والغازية وغيرها. وشكلت بذلك حلقة مستقلة ومتجانسة من حلقات انتشار الطريقة الراشدية.

ـ مراكز كبرى :

ترجع بعض المصادر المتأخرة استقرار الراشديين في بلاد تادلا إلى تاريخ سابق للقرن الحادي عشر الهجري. وتجعل هذا الاستقرار مزامنا لتأسيس الزاوية اليوسفية الأم، في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، خلال الربع الأول من القرن العاشر الهجري. وتذكر أن شيخ الطريقة الراشدية قد كتب إلى أبي الحسن علي بن إبراهيم (ت 956هـ/ 1549م) شيخ وقته ببسيط تادلا، يؤاخذه على إنكاره وتضييقه على أتباعه النازلين في جواره[8]. ومهما يكن من صحة هذه الرواية أو عدمها، فإن مصادر المائة الحادية عشرة الهجرية قد بلغت مبلغ التواتر في الإشارة إلى شهرة وخطورة اليوسفيين من أعراب تادلا، ومن قبيلة بني عمير على الخصوص، الذين تسمت بعض فرقهم بالشراقة والبضاضوة[9].

وتكمن خطورة هؤلاء اليوسفيين، بالدرجة الأولى، في دعوتهم النشيطة إلى مذهبهم، وقيامهم في هذه الدعوة على أساس علمي متين. إذ كان فيهم أئمة ودعاة يشهد لهم خصومهم بعلو الكعب في المنافحة عن المذهب، ويعترفون لهم بالغلبة في مضمار الجدال الدائر بينهم[10]. ولا شك في فضل الزاوية الدلائية على هذه النخبة العلمية اليوسفية، التي ربما تكون قد أخذت عن علمائها وأساتذتها، ونهلت من خزائنها، وتخرجت عنها. وقد تحدثنا عن العلاقة التي نظمت بين فرقة أولاد عبد الحق بن المنزول اليوسفيين وبين هذه الزاوية، على مر عهودها، التي اتسمت بالتسامح والتساكن، وجرت على الدلائيين العيوب والمناقص. ويعتبر المسعود بن عبد الحق بن

---

(8) مجهول، **تعريف**، و30ظ من النسخة عدد 1471 ؛ و45ظ ـ و46و من النسخة 1457.

(9) مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.

ـ م. المجاصي، **نوازل**، ص. 92.

ـ ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 171-175.

ـ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، صص. 71، 83-84.

(10) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 171.

المنزول شيخ هذه الفرقة اليوسفية، خلال الدور الثاني من أدوار الزاوية الدلائية، أحد أفراد هذه النخبة. وقد كان من أخص تلامذة الشيخ محمد بن أبي بكر الدلائي[11].

ولم تستفد هذه الفرق اليوسفية من الزاوية الدلائية في تكوين أجيال من العلماء والدعاة والمشايخ فحسب، بل استفادت منها كذلك في استقطاب جزء من الجماهير التي كانت تحج إليها من كل أصقاع المغرب، طوال زمان الفترة من القرن 11هـ/17م، لشهرتها العلمية وغناها المادي واستقرارها السياسي، زيادة على إفادتها في هذا الباب من موقع تادلا الممتاز والمتوسط بين حاضرتي البلاد فاس ومراكش[12].

وتولي مصادر المائة الحادية عشرة الهجرية نفس العناية والاهتمام لليوسفيين المستقرين في قبيلة زمور بجبل فزاز. وتذكر تنطعهم ومبالغتهم في التميز والظهور بنحلتهم، حتى أنهم بربروا اسم العكاكزة ولقبوا أنفسهم اعكازين[13].

ـ مراكز صغرى :

يشير الآحاد من أهل القرن 11هـ/17م إلى بعض القبائل والمراكز اليوسفية الصغرى والمتفرقة في جهات مختلفة من المغرب : في جبل تازة، وفاس[14]، وفي زعير قرب ضريح أبي يعزى، وفي الغنائمة بصحارى سجلماسة وتوات وما قرب إليهما[15].

خريطة القرن 14هـ/20م :

اعتنى Mouliéras، في مطلع هذا القرن، بإحصاء القبائل المغربية المنتحلة للعقيدة الزكراوية اليوسفية، وذلك بالاعتماد على مخبريه من اليوسفيين وغيرهم. وقد قدم إحصاء أوليا، أدرج فيه قبيلة الرحامنة برمتها[16]. ثم صححه بإحصاء ثان أكثر

---

(11) ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 170.
ـ م. الإفراني، **نزهة الحادي**، صص. 282-283.

(12) م. المجاصي، **نوازل**، صص. 92، 106.

(13) ـ مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.
ـ ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 172-173، 175.
ـ أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، صص. 71، 83-84.

(14) مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.

(15) أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 71.

(16) A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, p. 50, n. 2.

تفصيلا، قدر فيه عدد اليوسفيين المغاربة، في مطلع القرن العشرين، بحوالي الخمسين ألف[17].

وقد توالى الاهتمام بهذه القبائل، طوال النصف الأول من هذا القرن، وتذكر مصادرنا المغربية والأجنبية عددا وافرا من القبائل، منها ما كانت نسبتها إلى الطائفة اليوسفية محققة وهي قليلة العدد، ومنها ما كانت نسبتها إلى هذه الطائفة غير محققة وهي وفيرة العدد.

مراكز محققة

ـ الزكارة :

تقطن هذه القبيلة في جبال الزكارة، الواقعة في ناحية وجدة. ولا يستبعد أن تكون قد انتسبت إلى الطائفة اليوسفية في تاريخ مبكر من نشوئها في أولية القرن 10هـ/16م، لقربها من الزاوية اليوسفية الأم التي ذهبنا إلى القول بقيامها في تزغين من بني عتيق في بني يزناسن. وقد ازدادت أهمية الزكارة، كمركز من المراكز اليوسفية، بعد نزوح الرسميين إليها من تزغين، وهم أحفاد الشيخ عمر بن سليمان مؤسس الطائفة اليوسفية، إما في القرن 12هـ/18م أو في مطلع القرن 13هـ/19م. وبعد طروء أحفاد الشيخ أحمد بن يوسف عليها من الجزائر، قبل الاحتلال الفرنسي ومن بعده. وزاد النفوذ الصوفي لهذه القبيلة بعد تفرق الرسميين الزكراويين أيادي سبا، وانتشارهم في عدد من القبائل المغربية. وهكذا بدت قبيلة الزكارة في مطلع القرن 14هـ/20م بمظهر الزاوية اليوسفية الأم، وكانت القبائل اليوسفية الأخرى تعترف لها بالتبعية الروحية وترفع إليها زياراتها وهداياها[18].

ـ بنو محسن :

تنتمي هذه القبيلة إلى غياثة في ناحية تازة. وتعتبر من أوائل القبائل اليوسفية في المغرب، وقد أشارت إليها مصادر القرن 11هـ/17م. وتأتي في الأهمية في الدرجة الثانية بعد الزكارة، وتوجد بها طائفة من الرسميين[19].

---

(17) **Ibid**, pp. 250-253.

(18) عن الزكارة، انظر :
- A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**.
- Monsempes, **Contribution**.

(19) عن بني محسن انظر: L. Voinot, **Taza et les Riata**.

ـ الغنائمة :

يقع هذا الدوار في الطريق بين مراكش وتامصلوحت، وأهله على قرابة بغنائمة وادي الساورة[20].

ـ الملاينة :

لا نعرف بالضبط متى استوطن اليوسفيون سهل الغرب، غير أنه يمكننا الاطمئنان إلى القول باستقرارهم فيه منذ عهد المولى اسماعيل على أقل تقدير. وقد انضم إليهم خلال القرن 13هـ/19م العديد من حفدة الشيخ أحمد بن يوسف، على إثر هجرتهم من مدينة مليانة فارين في وجه الفرنسيين. وقد نزلوا أول الأمر في قبيلة الزكارة واستقرت بها طائفة منهم، بينما تابعت بقيتهم طريقها نحو الغرب، وقد لحق بهم الرسميون الزكراويون في نهاية هذا القرن.

ولا يزال يوسفيو الغرب يسمون بالبضاضوة، وهذا إلى مطلع القرن 14هـ/20م. ويعيشون في عدة دواوير، أهمها دوار الملاينة من قبيلة أولاد عيسى الواقعة على ضفاف نهر سبو. وترجع بعض الروايات أصلهم إلى غنائمة الساورة، مثلهم مثل الغنائميين المستقرين في ناحية مراكش[21].

هذه هي القبائل الأربع التي لا شك في وجود مشايخ ومريدين يوسفيين فيها، خلال القرن 14هـ/20م. وتذكر المصادر المغربية والأجنبية وجود اليوسفيين في قبائل أخرى، غير أن أحدا لم يتحقق من هذا :

مراكز غير محققة

تختلف الروايات بصدد ظروف هجرة الرسميين لقبيلة الزكارة، واستقرارهم في قبائل أخرى. المهم أنها تقول بوجودهم في بداية القرن 14هـ/20م في الصحراء : في

(20) عن الغنائمة انظر :

- E. Doutté, **En tribu**, pp. 330-335

(21) عن الملاينة، انظر :

- G. Slamon, **Bdadoua**, pp. 358-363.
- E. Aubin, **Le Maroc d'aujourd'hui**, pp. 103-104.
- E. Michaux-Bellaire, **Les musulmans d'Algérie au Maroc**, pp. 7-8.
- même auteur, **Le Gharb**, pp. 249-251.
- J. Le Coz, **Le Rhab**, Tome I, p. 252.

دوار أولاد ابن رحمون من قبيلة ذوي منيع، وفي قصري العطاونة والغرابة من قبيلة الغنانمة الكبرى في وادي الساورة، الأول في تامطرت والثاني في بوحديد. وفي تافيلالت : في قصري أولاد الزهراء والمعاضيد. وفي ناحية تازة في قبيلة غياثة : عند أهل الزاوية وأهل يسونن. وعند أولاد عيسى : في قرى الفراكنة والخمامشة والكوندة والزيازنة والدراويين. وفي ناحية مكناس : في الخومان وغنانمة كروان. وفي ناحية مراكش : عند بني منصور وغنانمة المطل وغنانمة كلاوة. وعند غنانمة الرحامنة. كما تشير هذه الروايات إلى عودة طائفة من الرسميين إلى وطنهم القديم تزغين[22]. وتذكر روايات أخرى وجود اليوسفيين في فاس[23]، وفي نواحيها في الشراقة بدوار اثنين الولجة ويسمون هناك بالبضاضوة، وآخرون في سبو قرب عزيب أبا محمد، وآخرون في بني حسن قرب جمعة الحوافات يسمون الملاينة، وآخرون من عمومتهم في مزاب بالشاوية[24].

وهناك جملة من القرائن تؤيد صلة هذه المراكز باليوسفيين، الذين تذكر مصادر القرن 11هـ/17م وجودهم في فاس[25]، وفي الغنانمة بصحارى سجلماسة وتوات وما قرب إليهما[26]. والصورة التي رسمها كل من Gsell وDermenghem للعطاونة في تامطرت في الجزائر توافق صورة اليوسفيين المغاربة في الكتابات الأجنبية[27]. كما أن قبائل غياثة وأولاد عيسى والغنانمة في ناحية مراكش توجد فيها مراكز يوسفية. وعلى العكس من ذلك، فإن بعض القبائل إنما حشرت في دائرة القبائل اليوسفية دون أن تكون منها كالمزابيين المستقرين في الشاوية، الذين لا علاقة لهم باليوسفيين وإنما عدوا منهم نتيجة الصلة التي عقدها أهل السنة للراشديين في المغرب الأوسط ولليوسفيين في المغرب الأقصى بباضية مزاب. أما بالنسبة للقبائل الأخرى التي نزل بها الرسميون، فليس من الضروري أن يكون بها يوسفيون، ويكفي أن

---

(22) - A. Mouliéras, **Une tribu Zénète**, pp. 250-253.
- Monsempes, **Contribution**, pp. 14-15.

(23) ع. الكتاني، **زهر الآس**، ص. 328.

(24) ع. بنعبد الله، **الموسوعة المغربية، معلمة المدن والقبائل**، الملحق الثاني، صص. 8، 100، 108، 316، 354.

(25) مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.

(26) أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، ص. 71.

(27) - S. Gsell, **Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique au Nord**, p. 197, n. 2.
- E. Dermenghem, **Le Culte des saints**, pp. 231-237.

يكون بها مريدون لأية زاوية من الزوايا الراشدية المغربية العديدة، ليشعروا بأنهم بين إخوان لهم في الطريقة، ويحظون منهم بالتوقير والاحترام وينالون القرى والإكرام. والعكس صحيح، وقد رأينا حفدة الشيخ أحمد بن يوسف يستقرون ويندمجون في غالبية القبائل اليوسفية المغربية.

هذه هي خريطة الطائفة اليوسفية في المغرب، كما رسمتها المصادر المغربية خلال القرن 11هـ/17م والمصادر الأجنبية خلال القرن 14هـ/20م. وهي خريطة يعوزها الكثير من الدقة والضبط ويطبعها البعد عن التمام والكمال، لأن المصادر المغربية لم تعن إلا بالمشهور من المراكز اليوسفية على عهدها، وأهملت خامل الذكر منها، كما أن المصادر الأجنبية قد خلطت بين القبائل اليوسفية والراشدية المتأخرة، بل وأضافت إليها قبائل لا هي يوسفية ولا هي راشدية.

وعلى الرغم من أن هذه الخريطة غير مضبوطة وغير كاملة، إلا أنها تمكن من استخلاص بعض المميزات التاريخية للانتشار الذي عرفته الطائفة اليوسفية في المغرب : فقد حذت هذه الطائفة في انتشارها حذو انتشار الطريقة الراشدية في المغربين الأوسط والأقصى، في الجنوب الوهراني والصحراء والأقاليم الشرقية والجنوبية المغربية، وسلكت طريق الحج القديمة في توغلها داخل البلاد. وارتبطت هذه الطائفة في نشأتها وتوسعها بالمجتمع القبلي إلا ما ندر. وكان فيها من قبائل البربر من مختلف البطون، وكان فيها من قبائل العرب من مختلف الأنساب. وكان من هذه القبائل المنزوي في الهضبة والجبل، وكان منها المستقر في البسيطة والسهل.

وقد استعملنا كلمة قبائل للتعريف بالمراكز اليوسفية في المغرب، وأطلقناها على مختلف الوحدات القبلية اليوسفية المتفاوتة الأحجام، دون تمييز أو تقيد بمشكل المصطلحات التي تصف هذه الوحدات في السوسيولوجية القبلية المغربية، وتحدد تراتبها وتسلسلها بحسب كبرها وأهميتها أو صغرها وقلة شأنها. لأن الدقة غير متوفرة في المصادر المغربية التي يكتفي أصحابها بتسمية هذه الوحدات بتسميات فارغة من كل معنى في هذا الصدد. ولأن الضبط غير متوفر كذلك في المصادر الأجنبية التي لم يلق أصحابها بالا إلى تعيين عدد اليوسفيين في هذه الوحدات وعدد من كانوا منها على نحلة صوفية مغايرة.

وتفيد هذه الملاحظة أولا، في إثبات ما قررناه من تفاوت الوحدات القبلية اليوسفية من حيث الحجم والأهمية : فاليوسفيون كانوا يتجمعون في قبيلة كبرى مثل قبيلة الزكارة، أو في دوار متواضع مثل دواوير الملاينة ودوار الغنانمة، أو حتى في نصف دوار[28]. كما أنها تفيد ثانيا، في أن تاريخ الوحدات القبلية خصوصا الصغرى منها، وإن كان قد تأثر بأحداث التاريخ الخاص للطائفة اليوسفية إلا أنه قد تأثر بوقائع التاريخ العام للوحدات القبيلة الكبرى التي احتوتها في الماضي والحاضر : فلا يمكن تحقيق تاريخ اليوسفيين النازلينَ في ناحية مراكش، أو اليوسفيين القاطنين في أولاد عيسى في الغرب، دون اعتبار تاريخ قبيلة الغنانمة الكبرى التي يرجع إليها أصلهم والمستقرة في وادي الساورة. وكذلك اعتبار تاريخ القبائل الحوزية والغربية التي حطوا رحالهم بها، واندمجوا فيها، وأصبحوا يشكلون وحدات وأجزاء من تنظيمها الاجتماعي العام. وهذا تاريخ آخر.

وتعبر الخريطتان المرسومتان للطائفة اليوسفية عن حقبتين متميزتين من تاريخها : تمثل الأولى حقبة أوج الانتشار والتوسع الذي عرفته هذه الطائفة خلال القرن 11هـ/17م، والمتميزة بظهور مركزين كبيرين ونشيطين في تادلا وزمور. وتمثل الثانية حقبة الانحسار والثبوت، والمتميزة باختفاء هذين المركزين، واستمرار الوحدات القديمة، مع ظهور مراكز مفرطة في الضآلة والصغر، ومتباعدة عن بعضها كالدواوير اليوسفية في الغرب والحوز.

وتعتبر نكبة اليوسفيين خلافة السلطان المولى اسماعيل العامل التاريخي الفاصل بين هاتين الحقبتين، إذ أتت على أخطر وأنشط المراكز اليوسفية وخربتها تخريبا تاما، واستأصلت شأفة النخبة العلمية اليوسفية التي تزعمتها وتصدرت مشيختها، وبددت تراثها، وفرقت عوام اليوسفيين خلال القبائل المغربية ونفتهم بها[29]. ولا يستبعد أن تكون دواوير اليوسفيين في الغرب، في الأصل، إحدى المناف التي رحل إليها المولى اسماعيل بقيتهم الناجية من هذه النكبة[30].

---

(28) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 177.

(29) ـ م. القادري، **نشر المثاني الكبير**، الجزء الثاني، و33ظ.

ـ أ. الناصري، **الإستقصاء**، الجزء السابع، صص. 70، 77–78.

(30) .G. Salmon, **Bdadoua**, p. 363

الفصل الثامن عشر
اليوسفيون والدولة المغربية

أشرنا في الفصول السابقة إلى شذرات من العلاقة التي نظمت بين الطائفة اليوسفية والدولة المغربية، سلاطين وفقهاء، على عهد الوطاسيين والسعديين والعلويين. ورأينا أن الدولة المغربية قد لعبت دورا هاما في تاريخ هذه الطائفة، اعتبرناه العامل التاريخي الذي شطر جغرافيتها إلى خريطتين مختلفتين، وقسم تاريخها إلى حقبتين متميزتين، تغطي الأولى القرنين 10 و11هـ/16 و17م، وتغطي الثانية القرنين 12 و13هـ/18 و19م بالتساوي. وقد بينا بعض الملامح التاريخية لهاتين الحقبتين اللتين عرفت الطائفة اليوسفية في أولاهما أوج الظهور والاشتهار وأقصى التوسع والانتشار، وآل أمرها في الثانية منهما إلى الخفوت والانكسار وانتهت خريطتها إلى الثبوت والانحسار.

وسنفرد الفصل الأخير من هذه الدراسة للتفصيل في علاقة الدولة المغربية بالطائفة اليوسفية، خلال هاتين الحقبتين من تاريخها، مع الاهتمام والتأكيد على الحقبة الأولى، التي كانت حقبة مراقبة مستمرة ومكافحة مطردة، توجت بالغلبة النهائية للسنة على البدعة اليوسفية، وانتهت ببسط سلطان المخزن على القبائل والزوايا اليوسفية.

على عهد الدولة الوطاسية : المحنة خلافة السلطان محمد البرتغالي

حينما نطابق بين مراحل مكافحة الدولة المغربية لليوسفيين وبين مراحل تطور صورة بدعتهم في المصادر السنية، نلاحظ موافقة محنة الجيل الراشدي الأول على عهد الدولة الوطاسية لبداية صورة البدعة اليوسفية في هذه المصادر، والمتلخصة في الدعوة إلى مذهب الشيخ أحمد بن يوسف في المغرب.

وقد جاءت هذه المحنة على إثر المعارضة الشديدة التي واجهت الطريقة الراشدية، بعد دخولها إلى المغرب، في حياة الشيخ أحمد بن يوسف خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م. وكان على رأس معارضيها الإمام أبو عبد الله محمد بن غازي (ت 919هـ/ 1513م) شيخ الجماعة في الحاضرة الوطاسية، وتلميذاه الشيخان أبو محمد عبد الله بن عمر المضغري (ت 927هـ/1521م)، وأبو البقاء عبد الوارث الياصلوتي (ت 971هـ/63- 1564م)، والشيخ أبو الحسن علي بن إبراهيم شيخ وقته ببسيط تادلا (ت 956هـ/1549م). وانتهت هذه المعارضة بتدخل المخزن الوطاسي ضد بعض الطوائف والزوايا الراشدية العاملة في مناطق نفوذه، وذلك خلافة السلطان محمد الشيخ الوطاسي المعروف بالبرتغالي، الذي تسنم عرش مملكة فاس ما بين 911- 931هـ/ 1505- 1524م. وقد كاتب الشيخ أحمد بن يوسف هذا السلطان في شأن القهر الذي لحق أتباعه المغاربة على يده.

على عهد الدولة السعدية : المحنة خلافة السلطان عبد الله الغالب

تزامن المرحلة الثانية من مكافحة الدولة المغربية لليوسفيين متوسط صورة بدعتهم في المصادر السنية، وهو الغلو في محبة الشيخ أحمد بن يوسف. كما توافق المرحلة التحولية من تاريخ الطريقة الراشدية في المغرب، التي تمت غداة انتصاف القرن 10هـ/16م، والتي انتهت باندماج جل الطوائف والزوايا الراشدية في الحياة الصوفية العامة في البلاد، وخروجها عن طوق المعارضة والمكافحة، باستثناء، الطائفة اليوسفية التي لبثت مرهقة تحت ضغطة المخزن السعدي، الذي امتحنها على عهد السلطان عبد الله الغالب بالله (956-982هـ/1557-1574م)، الذي سجن جماعة من اليوسفيين وقتل آخرين.

وقد فسرت هذه المحنة بالمنافسة الناشبة بين الدولة السعدية الناشئة وبين الأتراك المستقرين في المغرب الأوسط، اعتبارا للعلاقة الحسنة التي نظمت بين الشيخ أحمد بن يوسف مؤسس الطريقة الراشدية وبين عروج ماهد دولة الأتراك في المغرب الأوسط، التي ترتب عنها وقوف الراشديين في وصف الأتراك في حربهم ضد الزيانيين وفي جهادهم ضد الإسبانيين. وافترض بأن الراشديين لم يكونوا يخدمون مصالح الأتراك في المغرب الأوسط فحسب، بل كانوا يعملون كذلك لحسابهم في المغرب الأقصى، وكانوا يستخدمون من طرفهم في إنجاز أو إنجاح المؤامرات والدسائس التي

كانوا يمهدون بها لإخضاع البلاد إلى نفوذهم، وتم النظر على هذا الأساس إلى فساد العلاقة بين الراشديين المغاربة والشرفاء الزيدانيين، وإلى محنة اليوسفيين منهم على عهد السلطان عبد الله الغالب بالله(1).

وقد أوضحنا بأن فساد العلاقة بين الراشديين المغاربة والمخزن المغربي، قد نشأ في حياة الشيخ أحمد بن يوسف، وفي ظل الدولة الوطاسية التي وصل سلاطينها حبلهم بالأتراك منذ أولية ظهورهم في المغرب الأوسط. ورأينا بأن محنة الراشدية في المغرب، شيخا ومذهبا وأتباعا، قد تمت على عهد السلطان محمد البرتغالي، الذي وصله كتاب الشيخ أحمد بن يوسف يناشده برفع اليد عن أتباعه المغاربة، وجاءته في نفس الوقت رسل عروج تقترح عليه أن يتحالف معه وينجده مقابل أن يشد عضده في محاربة السعديين الذين أخذت شوكتهم تتقوى في جنوب البلاد(2). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن محنة اليوسفيين على عهد الدولة السعدية ليس منشؤها التنافس الحاصل بين الحكام، والمشروط بظروف استقرار دولتي الشرفاء الزيدانيين والأتراك العثمانيين في المغربين الأقصى والأوسط. بل سببه التعارض الحادث بين المخزن المغربي الحامل للواء السنة والذائد عن حياض الشريعة وبين القبائل والزوايا اليوسفية الموافقة للبدعة والمقتصرة على الحقيقة.

وستعقب هاتين المحنتين المتقاربتين نسبيا فترة طويلة تزيد على المائة سنة لم تحرك فيها الدولة المغربية ساكنا ضد اليوسفيين. وينبغي التمييز فيها بين مرحلتين : مرحلة أولى تغطي قرابة ثلاثة عقود، وهي مرحلة تمركز السلطة وقوة الدولة السعدية، وتمتد إلى وفاة السلطان أحمد المنصور (ت 1012هـ/1603م). ولا شك أنها كانت مرحلة تقية، بالغ فيها اليوسفيون في كتم أمرهم وإخفاء دعوتهم بكل ما أمكنهم خوفا على دمائهم وأموالهم. وهذا ما يفسر لنا سكوت الدولة السعدية عنهم في هذه المرحلة، زيادة على انشغال القائمين على الدولة بالمشاكل التي تخبطت فيها هذه الدولة عقب وفاة السلطان عبد الله الغالب (ت 982هـ/1574م) : من مشكل ولاية العهد الذي طرح بحدة على عهد نجله وخليفته محمد المتوكل على الله، ومعركة وادي المخازن،

---

(1) - A. Cour, **L'établissement des dynasties des chérifs**, pp. 97, 127, 139.
- J. Berque, **Un maître**, p. 101, n. 1.

(2) ع. ابن أشنهو، **دخول الأتراك إلى الجزائر**، ص. 76.

وفتح السودان، والعلاقة مع الأتراك والاسبانيين، وغيرها من المشاكل. ومرحلة ثانية تغطي سبعة عقود، وهي زمان الفترة من المائة الحادية عشرة الهجرية، التي أعقبت وفاة السلطان أحمد المنصور، وامتدت إلى قيام الدولة العلوية على عهد السلطان المولى الرشيد (ت 1082هـ/1672م). وهي مرحلة تهالك أبناء المنصور على الملك، وتفرق السلطة المركزية أيادي سبا، واستبداد أرباب الزوايا بالأقاليم، وعتو الأجانب في السواحل. وتعتبر هذه المرحلة المضطربة من تاريخ المغرب العصر الذهبي في تاريخ اليوسفيين، الذين أمنوا من جهة الحكام وعلموا بخورهم عن مكافحتهم. فنشط الدعاة اليوسفيون من عقالهم، وطارت شهرة زواياهم في الآفاق، ودخلت في نحلتهم قبائل عديدة، وبلغت طائفتهم أوج الظهور والاشتهار وعرفت أقصى التوسع والانتشار، واستفحلت خطورتهم على خصومهم من السنيين واشتدت وطأتهم عليهم.

وإذا كان ولاة وحكام زمان الفترة قد أهملوا اليوسفيين وأعرضوا عنهم، فإن علماء المائة الحادية عشرة الهجرية لم يغفلوا أو يسكتوا عنهم، ولم تصرفهم تقلبات السياسة عن التصدي لهم والرد عليهم وتحذير الناس منهم، طوال تلك الفترة، قياما منهم بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتزاما بمبدإ عدم السكوت عن البدع إذا ظهرت. وقد تعددت أشكال مكافحة السنيين لليوسفيين، خلال زمان الفترة هذا، واختلفت صور مناضلتهم لهم باختلاف طبيعة الظروف وشخصية المناضلين : فكان من العلماء العاملين في سلك الحكام من سخر قلمه لنصحهم وتذكيرهم بمسؤولياتهم وأعبائهم وعلى رأسها محاربة البدع. وقد كتب المؤلف المجهول كتاب «**تبصرة الرئيس الأمين في ذكر شروط إمام المسلمين**»، ونبه الإمام المقصود بهذا التأليف إلى وجوب قطعه للبدع المحرمة كلها على قدر اجتهاده واستطاعته. ونصحه بالفحص عن بدعة اليوسفيين ودعوتهم إلى السنة، وإزالة الشبهات عنهم وتعليمهم ما يجب عليهم في الجملة، وتفريقهم وتشتيتهم عن أوطانهم إن رأى ذلك يصلح أو تركهم فيها، أو قتالهم إن أبوا الدخول في السنة ونصبوا دون دينهم الحرب وأظهروا الكفر وأعلنوا به، أو دعوتهم إلى الجزية وسن بهم ماسن الصحابة بالمجوس[3]. وكان من الفقهاء والطلبة المجاورين والمخالطين لليوسفيين من بلغ المجهود في الجدال مع شيوخهم والرد عليهم منافحَة عن السنة وذوداً عن الشريعة، ومن توجه إلى عامتهم بالنصح والإرشاد. ولم

(3) مجهول، **تبصرة**، غير مرقم.

تكن مهمة هؤلاء وأولئك بالموفقة أو السهلة اليسيرة، لعُدم أبه الحكام المتهالكين على السلطة بدعوتهم الاصلاحية وتنكبهم عن إنصافهم وإعانتهم وإسعافهم، وعدم تورع اليوسفيين عن إذاية من ظفروا به من خصومهم[4].

وقد أدان علماء القرن الحادي عشر الهجري، الذين أدركوا صدر الدولة العلوية، موقف حكام زمان الفترة من اليوسفيين وتهاونهم في أمرهم وحملوهم مسؤولية الظهور الخطير الذي عرفته طائفتهم واستحكام بدعتهم وجرأتهم على إظهار نحلتهم والتشرع بها جهارا. ولم يفرق المجاصي بين إهمالهم لليوسفيين وبين إهمالهم ما هو مثل ذلك أو أعظم منه من ترك الثغور التي عبر إليها المسيحيون. وقال التجموعتي بأنه لو نفذ الحكم في أول منتحل ومبتدع يوسفي لما نشأت هذه البدعة واستحكمت واستدامت. وأدان اليوسي أهل القرن 11هـ/17م إدانة عامة، ولم يميز بين عامتهم أو خاصتهم من العلماء والحكام، وحمل الجميع مسؤولية ترجيح كفة اليوسفيين، لوقوفهم منهم موقفا يكون في أحسن أحواله حياديا إن لم يكن متواطئا : إذ غلب على العامة في زمان الفتنة التهاون بأمر الدين وعدم التسارع إلى إنكار المنكر مع كثرة المناكر في هذا الزمان حتى صار المنكر في نفوس العامة ليس بمنكر لألفه وكثرة مشاهدته، فاليوسفيون في رأي اليوسي لا يمتازون عن العوام إلا بالمداومة على المناكر واستحلالها. أما من جهة الخاصة فقد ضعف الحكام عن مكافحة اليوسفيين، ولم ينصفوا المحتسبين الداعين إلى ذلك ولم يعينوا المجتهدين في إطفاء شرهم. وغلب على العلماء الإعجاب بالرأي، وانطوى العاقل على ذاته واكتفى بالِاشتغال بخويصة نفسه[5].

على عهد الدولة العلوية :

تزامن المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل مكافحة الدولة المغربية لليوسفيين نهاية صورة بدعتهم في المصادر السنية وهي الإباحة. وقد تمت هذه المرحلة على فترتين متقاربتين خلال السلطانين المولى الرشيد والمولى إسماعيل.

(4) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 171–172، 176–177، 184.

(5) م. المجاصي، **نوازل**، صص. 90، 92، 106، 125.

ـ أ. المشنتوكي، **هداية الملك العلام**، صص. 75، 83.

ـ ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 177–179، 181، 184.

محاكمة عام 1080هـ/69-1670م : خلافة السلطان المولى الرشيد

لم يقدم السلاطين الوطاسيون أو السعديون على التدخل ضد اليوسفيين إلا بعد استشارة الفقهاء واستفتائهم في نازلتهم[6]، لمعرفة أهل الفقه بالأحكام الشرعية اللازمة عليهم في الدماء والأموال، ورفعها إلى السلطان الذي ينظر فيها، ويعمل بمقتضاها أو يعمل بمقتضى رأيه دونهم. وإذا كنا لا نعلم شيئا عن تفاصيل المحاكمتين اللتين همتا اليوسفيين على عهد السلطانين محمد البرتغالي وعبد الله الغالب، خلال المائة العاشرة الهجرية. فإنه قد تجمعت لدينا المعطيات الكافية للخروج بصورة واضحة عن محاكمتهم الأخيرة التي تمت على عهد السلطان المولى الرشيد في أواخر المائة الحادية عشرة الهجرية : أذِن عهد هذا السلطان (1075-1082هـ /1666-1672م) بنهاية زمان الفترة، ووضع حدا للأمد الطويل الذي تخفف فيه اليوسفيون من ضغطة المخزن، ودفع بقضيتهم لتحتل صدر اهتمامات الدولة. وذلك بعد أن تمهدت للمولى الرشيد البلاد، بدخول فاس في طاعته عام 1075هـ /1666م، وتخريبه للزاوية الدلائية وفتحه لمراكش عام 1079هـ /68-1669. وقد شكل عام 1080هـ /69-1670م فترة توقف واستعداد لاستكمال سيطرته على بقية البلاد، التي ستعزز في العام الذي يليه بفتح تارودانت وإيليغ وسائر السوس. وإذا كانت المصادر لا تذكر من أحداث هذا العام إلا وليمة العرس التي أقامها السلطان لأخيه المولى إسماعيل الذي بنى بإحدى بنات الملوك السعديين، وبناء قنطرة وادي سبو، وتجديد قنطرة الرصيف بفاس[7]. فلا شك أن محاكمة اليوسفيين التي تمت خلال نفس العام[8]، تعتبر أهم وأبرز أحداثه.

وقد ابتدأت محاكمة اليوسفيين باستفتاء السلطان المولى الرشيد لكبار الفقهاء على عهده في نازلتهم، وهذا نصه : «الحمد لله.

ما يقول ساداتنا الكرام المهرة الأعلام في الطائفة العكازية، ومن كان على سيرتها في جميع الأقطار المغربية، وكيف ينفذ الحكم الشرعي عليها في الدماء والأموال

(6) - م. الصباغ، **بستان**، ص. 220.
- م. ابن عسكر، **دوحة**، ص. 125.

(7) عن خلافة السلطان المولى الرشيد، انظر : أ. الناصري، **الإستقصاء**، الجزء السابع، صص. 32-44.

(8) أ. المشتوكي، **هداية الملك العلام**، صص. 80، 83.

وأنواع العقوبات ؟ وهل هم مرتدون أو زنادقة أو مسلمون عصاة أو كفرة ذوو دين يقرون عليه ؟ وكيف إن كانوا يجهرون بقبائحهم عند الأمن كما في زمان الفتن وتعطل الأحكام الشرعية، ويسرون عند الخوف ووجود ذوي الأمر ؟ وكيف إن وقعت مجاهرتهم بها بين ظهراني جيرانهم من عوام المسلمين الذين لا اعتناء لهم بالدين ولا يبالون برؤية المنكر أو يضعفون عن تغييره : فهل يعد هذا منهم جهارا يخرجهم عن الزندقة أو يقال إن مثل هؤلاء المسلمين وجودهم كالعدم، فيكون هؤلاء الظلمة إنما فعلوا هذه الأفعال وحدهم حكما ليسوا بمجاهرين بها لأحد ؟

وكيف إن كان هؤلاء ليسوا هم المبتدعين لهذه النحلة الفاسدة والمبدلين في الدين، بل تابعين لأسلاف لهم كانوا بدلوا وكفروا باستحلالهم ما حرم الله تعالى مما ذكر في الرسوم : فهل يعطى حكم هؤلاء المسؤول بنفسه أم يقال إنهم على نحلة قديمة كسائر أهل الأديان من الكفرة؟

وكيف إن وجد في الناس من يتشيع لهذه الطائفة المذمومة ويقول إنه منها، غير أنه لا يعرف نحلتهم ولا ما يعتقدونه : فهل يجعل منهم لتكثيره في نفسه سوادهم، أو لابد من التنقير على كل واحد هل عرف النحلة أم لا؟

أجيبونا في كل ذلك، والله تعالى يبقيكم ملجأ للأنام وعمدة في الأحكام بجاه مولانا وسيدنا محمد عليه وعلى آله الصلاة والسلام»[9].

ويدور هذا السؤال حول الاحتمالات الممكنة في نازلة اليوسفيين، وهي أربعة : الأول، أن يكون اليوسفيون مرتدين بأن يشهد عليهم بأنهم كانوا مسلمين ثم ارتدوا إلى دين آخر وكفروا جهارا. فيكون حكمهم أن يستتابوا ثلاثا فإن تابوا وإلا قتلوا، ويكون مالهم لبيت مال المسلمين. لكن يوسفيي القرن 11هـ/17م لم يرتدوا بأنفسهم بل ورثوا نحلتهم عن آبائهم وهم تابعون لأسلاف لهم كانوا هم المرتدين إلى النحلة اليوسفية، وهم الجيل اليوسفي الأول الذي عاش خلال الربع الأول من القرن 10هـ/16م. فهل يعطى يوسفيو المائة الحادية عشرة الهجرية حكم الردة ويلحقون بآبائهم وأسلافهم في ردتهم؟

(9) — م. الجاصي، نوازل، ص. 89.
— أ. الهشتوكي، هداية الملك العلام، صص. 71—72.

الثاني، أن يقال بأن اليوسفيين على نحلة قديمة توارثوها خلفا عن سلف من غير تقرر إسلام لهم قط، ويعتبرون كفرة ذوي دين يقرون عليه كسائر أهل الأديان من الكفرة، ويكون حكمهم كحكم أهل الحرب في ضرب الجزية عليهم أو قتلهم أو غير ذلك مما عرف؟

الثالث، أن يكون اليوسفيون زنادقة، بأن يشهد عليهم بأنهم كانوا قبل أن يقبضوا يخفون الكفر ويظهرون الإيمان. فيكون حكمهم القتل ولا تقبل لهم توبة ويكون مالهم لورثتهم على المشهور. لكن اليوسفيين لم يخفوا نحلتهم خلال زمان الفترة من القرن 11هـ/17م، بل جاهروا بها وأعلنوا بها حتى اشتهرت وتعرف عليها من قربت داره منهم ومن بعدت. فهل تخرجهم هذه المجاهرة عن الزندقة؟

الرابع، أن يكون من شيعة اليوسفيين عوام لا يعرفون نحلتهم ومعتقدهم، ويشهد عليهم بأن كانوا يدينون بالإسلام في اعتقادهم إلا أنهم تغلبهم شهوتهم وهواهم فيواقعون المعاصي. فهل يجعلون منهم لتكثيرهم سوادهم ويجري عليهم حكمهم أو يقال بأنهم مسلمون عصاة، ويؤدبون على معصية الله بحسب اجتهاد ونظر الحاكم؟ ولم تقع هذه الاحتمالات الواردة في هذا السؤال تقديرا، بل أتت تحقيقا وإثباتا لاتفاق علماء القرن الحادي عشر الهجري على كفر اليوسفيين، واختلافهم وتنازعهم في النظر في أي نوع من الكفر سلكوا[10].

وسيجيب على السؤال ثلاثة من أعيان علماء العصر وأعلام الفقهاء، وهم أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي (ت 1102هـ/1690م)، وأبو عبد الله محمد بن الحسن المجاصي (ت 1103هـ/1691م)، وأبو مروان عبد المالك بن محمد التجموعتي (ت 1118هـ/6-1707م). وسيحررون مجتمعين خمسة أجوبة في نازلة اليوسفيين، صنف المجاصي وحده ثلاثة منها. ويمكننا الاطمئنان إلى ترتيبها بحسب صدورها أولا بأول، وهو ترتيب استخلصناه من خلال سطورها وبالاستعانة بجملة من المعطيات الأكيدة : فقد أحرز المجاصي قصبة السبق في رفع أول هذه الأجوبة إلى السلطان المولى الرشيد باعتباره قاضي الجماعة في الحضرة الفاسية، وكان بالإمكان أن يقف عند هذا الجواب ولا يتعداه إلى غيره لو لم يصله انتقاد اليوسي له مشافهة.

(10) - م. المجاصي، **نوازل**، ص. 90.
- ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، ص. 197.

والأكيد أن هذا الأخير لم يحرر رسالة العكاكزة الشهيرة إلا بعد مراجعة المجاصي له في جوابه الثاني. وبعدها سيصنف المجاصي جوابه الثالث والأخير، الذي جاء على شاكلة رسالة العكاكزة تفصيلا وإسهابا. وقد تأخر جواب التجموعتي وجاء بعد أجوبة كل من المجاصي واليوسي. ولا يفيدنا هذا الترتيب في الوقوف على تسلسل إصدار هذه الأجوبة فحسب، بل يساعدنا وهذا هو المهم على فهم التلميحات الواردة بها، كالتي ينتقد اليوسي فيها المجاصي، ورد هذا الأخير عليه في جوابيه الأخيرين، وكذلك رد التجموعتي على بعض الأفكار الواردة في أجوبة المجاصي. وهكذا وباستثناء الجواب الأول الذي قصد به المجاصي خالصا إلى السلطان المولى الرشيد، فإن بقية الأجوبة الأربعة تقصد إلى صنفين من القراء : القارئ الفعلي وهو المخزن المستفتي، والقراء الضمنيين وهم الفقهاء المتناظرون في نفس النازلة، والمتشاجرون بصددها، والذين كانوا يسارعون إلى الاطلاع على هذه الأجوبة ويبادرون إلى تدارسها وانتقادها في مجالسهم العلمية وفي إنتاجهم الفقهي. وتتصل الدواعي الحقيقية لهذه المشاجرة العلمية والمناظرة الفقهية بالخلافات الخفية التي كانت ناشبة بين هؤلاء الأعلام كالنفرة الحاصلة بين اليوسي والمجاصي، وخلاف الأول مع التجموعتي. فتؤرخ هذه الأجوبة في كثير من صفحاتها لهذه الاختلافات الفعلية وما ترتب عنها من اختلافات عقلية، وتصلح مادة لمؤرخ الحياة الفكرية والمهتم بتاريخ الفقه والفقهاء في المغرب وتساعد على كتابة فصول من سير هؤلاء الأعلام وتراجمهم، أكثر مما تسعف مؤرخ الطائفة اليوسفية.

وقد قام السلطان المولى الرشيد، قبل محاكمة اليوسفيين بعام واحد، بأمرين كانت لهما عواقب على مجريات وأحداث هذه المحاكمة : الأول أنه نقل العلامة اليوسي إلى فاس بعد تخريب الزاوية الدلائية، ونصبه للتدريس فيها. الثاني أنه ولى الفقيه المجاصي خطة قاضي الجماعة في الحضرة الفاسية.

وجاء اليوسي إلى فاس في منتهى شهر محرم 1079هـ/ يوليوز 1668م صحبة الدلائيين الذين نقلوا إليها بعد تخريب زاويتهم، وتصدر للتدريس فيها. وأقبل عليه الطلبة والعلماء يأخذون عنه إلا طائفة من منافسيه فإنهم تخلفوا عن مجالسه العلمية. وفيهم يقول :

ما أنصفت فاس ولا أعلامهـــــا علمي ولا عرفـوا جلالـة منصبـي
لو أنصفـوا لصبـوا إلي كما صبـا راعـي سنين إلى الغمـام الصيب[11]

ولا يدين اليوسي لفاس فيما حصل عليه من علوم، ولا منة لعلمائها عليه. فكان نفوره من منافسيه الفاسيين كبيرا، وزاده طبعه البدوي خشونة وحدة، فتنكب عن مسايرتهم أو تحمل العذر لمن أخطأ منهم، ولم يؤثر جميل الرد عليهم أو بيان خطئهم بإشارة لطيفة أو عبارة رقيقة الحاشية. وقد أدركت هذه النفرة القاضي المجاصي، الذي حظي بأحد المناصب الرفيعة في الحضرة الفاسية، بعد خمسة أشهر من حلول اليوسي بها، إذ ولاه السلطان المولى الرشيد خطة قاضي الجماعة في منسلخ جمادى الثانية 1079هـ/ دجنبر 1668م. وأبدى اليوسي نفوره من المجاصي في مناسبات عديدة : فعندما بنى السلطان المولى الرشيد جسر نهر سبو، الذي تم بناؤه في منتصف جمادى الثانية 1080هـ/ نونبر 1669م، صنع القاضي المجاصي أبياتا كتبت فيه برسم الإعلام، أولها :

صاغ الخليفـــــــة ذا المجاز ملك الحقيقـــــــة لا المجاز

فانتقد اليوسي هذا النظم وعده من البشيع الواقع في زمانه في الأوصاف. وقال بأن اقتناص هذه السجعة والتغالي في المدح والاهتبال بالاسترضاء أمور حملت المجاصي على أن جعل ممدوحه ملكا حقيقيا لا مجازيا، وإنما ذلك هو الله وحده، وكل ملك دونه مجاز الممدوح وغيره. ونسبة الألوهية إلى غيره كفر صراح، وهذا مقتضى اللفظ، وقائله يتأوله بحقيقة دون حقيقة لأنه موحد، ولكنه في غاية الإيهام وغاية البشاعة والقبح[12]. وقد تعدى تنبيه اليـوسي على المجاصي حدود إنتاجـه الأدبي، فانتقده في إنتاجه الفقهي كذلك، واعترض عليه في صميم وظيفته، وراجع أجوبته في نازلة اليوسفيين.

ونفرة اليوسي هاته لا تنتقص من مكانة المجاصي كأحد أعـلام الحضرة الرشيدية والإسماعيلية في فاس. جمع فيها بين القضاء والفتيا والإمامة والخطابـة

---

(11) – ل. بروفنسال، **مؤرخو الشرفاء**، تعريب ع. الخلادي، ص. 190.
– م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 100.
(12) – ح. اليوسي، **المحاضرات**، ص. 18.
– أ. الناصري، **الإستقصاء**، الجزء السابع، صص. 39–40.

والتدريس في القرويين. كما أنها لا تنال من شهرته في تاريخ القضاء في المغرب، والتي جاءته من تثبته في الأحكام وتحريه في القضايا واتساع عارضته في العلوم[13]. وسينتهي اليوسي نفسه إلى الاعتراف بكفاءته العلمية ونزاهته الخلقية، وسيتحدث عنه في إحدى رسائله إلى السلطان المولى إسماعيل بأنه من العلماء العاملين الذين يتقون الله، ولا يخافون في الله لومة لائم[14].

وإذا كانت النفرة بين اليوسي والمجاصي قد تبددت بعد محاكمة اليوسفيين، فإن خلاف الأول مع التجموعتي لم يزدد بعدها إلا استحكاما واستعصاء. وسيتخذ كل من اليوسي والتجموعتي من الإفتاء في النازلة التي تهمنا مناسبة للتأليف في الرد على بعضهما البعض. ويمكن للمهتم بالتأريخ لخلافهما أن يفيد من هذه المراجعات، ويضيفها إلى تآليفهما النقدية التي نتجت عن هذا الخلاف[15].

جواب المجاصي الأول : الردة والاستتابة

تنم فتاوى المجاصي الثلاث في نازلة اليوسفيين عن شخصية هذا المفتي السمحة، وعن مدى تورعه في الدماء، وتحبيذه أن يتلطف في معالجة مشكل اليوسفيين، وأن تعالج قلوبهم بالعقيدة والإيمان وكسبهم إلى صف الإسلام، عوضا من استئصال شأفتهم بحد الحسام. ولم يقصد المجاصي في جوابه هذا إلى تهويل هذه النازلة، ورام التهوين من أمرها من كل وجه، وحرص ألا تتعدى فتواه فيها الصفحتين. وذهب رأسا إلى القول بردة اليوسفيين، بعد أن ذكر اتفاق العلماء على كفرهم، واختلافهم في النظر في أي أنواع الكفر سلكوا هل الزندقة أو الردة؟ ولم يقل بارتدادهم إلى دين آخر غير الإسلام، وأشار إلى زعمهم بأنهم من أهل القبلة، وأنهم قد تسللوا من مسالك المتصوفة إلى بدعة وافقت أهواءهم، وقرر بأنهم من أهل الإباحة الخاصة من غلاة التصوف. وزاد بأنهم مجاهرون ومعلنون بنحلتهم، وهذا

(13) اـ م. القادري، **التقاط الدرر**، الجزء الثاني، صص. 252–253.
ـ أ. الناصري، **الإستقصاء**، الجزء السابع، صص. 38–40، 48، 54، 69.

(14) ف. خ. القبلي، **رسائل أبي علي الحسن اليوسي**، ص. 243، هـ22.

(15) عن هذا الخلاف وهذه التآليف، انظر :
ـ م. القادري، **التقاط الدرر**، الجزء الثاني، صص. 283–284.
ـ م. حجي، **الزاوية الدلائية**، ص. 176، هـ25.

يخرجهم عن الزندقة التي يبالغ صاحبها في التستر وإخفاء معتقده ولا يعثر عليه إلا على غرة وفجاءة.

وساق المجاصي من جملة الشواهد لصحة حكم الردة الفتاوىٰ التي أصدرها فقهاء القرنين 7 و8هـ/13 و14م في العكازين شيعة المهدي بن تومرت، لمواطأة لقبهم للقب العكاكزة الذي اشتهر به اليوسفيون أواخر القرن 11هـ/17م. وأوضح بأن جمع اليوسفيين مشتمل على مشايخ متنطعين موغلين في البدعة وعوام مكثرين السواد مقلدين، ونصح بسجن الأولين وإجلائهم عن مطاعنهم إلى حيث لا شيعة لهم، ويعزم على الناس لا يكلمهم أحد ولا يجالسهم، أما الأخيرين فيلزمون ذوي الديانة واليقظة من جلة الفقهاء يعلمونهم ويتلطفون في دوائهم ويرتبون لهم وردا في عقائد أهل السنة وبيان فساد من سواهم، وفي ذلك شفاؤهم، فالشريعة هي الدواء الذي اختاره الله لعباده على ألسنة الأنبياء والمرسلين[16].

وقد اطلع اليوسي على هذا الجواب، وانتقده من عدة وجوه في حلقات مجالسه العلمية في القرويين، التي كان السلطان المولى الرشيد يحضر بعضها. وبلغت هذه الانتقادات المجاصي فحرر في الرد عليها جوابه الثاني :

جواب المجاصي الثاني : رد انتقادات اليوسي

تلقى المجاصي انتقادات اليوسي في رحابة صدر، وأجاب عليها بعبارات عليها مخايل الديانة والعدل في المسايرة والرد، وعرف منتقده بأنه من زمرة الأصحاب موثرا عدم الإشارة إليه بأسمه وشخصه. وقد اختلف اليوسي مع المجاصي في قضيتين أساسيتين يمكن استخلاصها من خلال سطور هذا الجواب وهما :

الأول، مخالفة الحكم الشرعي الذي ذهب إليه المجاصي في النازلة وهو الردة، والقول بأن الحكم فيها هو الزندقة، وأن مجاهرة اليوسفيين بنحلتهم خلال المائة الحادية عشرة الهجرية لا تخرجهم عن الزندقة، لوقوعها في زمان الفترة الذي أمنوا فيه من جهة الخاصة من العلماء والحكام ومن جهة العامة من مجاوريهم الذين لا تهمم لهم بأمر الدين.

(16) م. المجاصي، نوازل، صص. 89-91، 124-126.

الثانية، نقض الشواهد الفقهية التي استدل بها المجاصي على صحة حكم الردة، وهي فتاوىٰ أهل المائتين السابعة والثامنة الهجرتين، الصادرة في طائفة العكازين أتباع المهدي بن تومرت.والقول بتعدد طائفتي العكازين واليوسفيين على الرغم من اتفاقهما في اللقب الواقع عليهما، وأن حالة أولئك غير حالة هؤلاء، وعليه يجب أن تختلف الفتاوىٰ فيهما باختلاف الأحوال.

وقد ثبت المجاصي على حكم الردة الذي أفتى به في جوابه الأول. واحتج بأن الزندقة لا توجد فئة ولا جماعة ظاهرة، بل أفرادا وآحادا مستترين بظاهر الشرع جاهدين في كتم معتقدهم، ولا كذلك الطائفة اليوسفية الكثيرة العدد الواسعة الانتشار المعلنة بنحلتها المجتهدة في الدعوة إليها. وأوضح بأن معاصريه من اليوسفيين لم يرتدوا بأنفسهم إلى نحلتهم بل ورثوها عن آبائهم وأسلافهم، وأن إهمال المتقدمين من الحكام لهم هو الموجب لاستحكام هذه النحلة وتوارثها، وأن عدم نظرهم فيهم هو الذي جرأهم على إظهارها والتشرع بها جهارا. وخلص إلى أن المجاهرة الملاحظة على اليوسفيين في زمانه قد جاءت نتيجة لاستقرائهم ذلك من الدول السابقة فأفادهم استقراء الأواخر بالأوائل، وهو استقراء غير تام في نظره لأنه سينتهي بإبادة خضرائهم واستئصال شأفتهم إن لم تتحقق توبتهم على يد السلطان المولى الرشيد. وتساءل : هل يلحق اليوسفيون المسؤول عنهم بآبائهم وأسلافهم في ردتهم، أو يقال إنهم على نحلة قديمة لا يقرون عليها كسائر أهل الأديان من الكفرة ؟ وأجاب بأن من ارتد صريحا إلى دين أهل الكتاب وشبهه وولد له بعد الردة، فهناك من يقول بأنه إذا لم يدرك الولد حتى بلغ فإنه يترك ويقر على دينه لأنه على ذلك ولد وليس ارتداد أبيه ارتدادا له، وهناك من يقول بأنه يستتاب ما لم يشخ ويولد له. وتوجه إلى قارئه الضمني الرئيسي وهو اليوسي محاورا : فإن قلت قد قررت فيما نقلت بأن ارتداد الآباء لا يقتضي بارتداد الأبناء إذ لم يتقدم لهم إسلام فيتعين أن اليوسفيين المتأخرين زنادقة، ويلزمك إذا نفيت عنهم الإسلام رأسا أن لا تقول بزندقتهم أيضا، إذ الزنديق هو المتشرع في الظاهر بشعائر الأمة ويبطن الكفر، وهؤلاء على ما ذهبت إليه ما تشرعوا قط فلا زندقة إذن ولا ردة.

واعترض المجاصي بشدة على حكم الزندقة في نازلة اليوسفيين، وقال بأن الهجوم عليهم قتلا ونهبا بمجرد ما استفاض عنهم، قبل التقدم إليهم والبحث عن كل

واحد واحد منهم، لا يجوز ولا يحل لبعده في نظر الشرع، إذ مثل هذا لا تقبل فيه الشهادة المجملة، ولا يقدم على الدماء إلا بأمر بين. وكرر ما ذكره في جوابه الأول من جمعهم واختبار عقائدهم، والإعذار إليهم بالاستتابة، والتلطف في ردهم إلى الإسلام بأي وجه أمكن، لأن مدار الحكم في الشريعة على الإعذار، وبذلك بعثت الرسل، والاستتابة منه، ولذلك قال بها الإمام الشافعي حتى في الزنديق الصريح الزندقة، فيصار إليها لأنها عين الاحتياط في النازلة، ولا يصار إلى القتل إلا إذا أعوزت الحيلة في اليوسفيين من كل وجه.

ورد المجاصي قول اليوسي بتعدد طائفتي العكازين شيعة المهدي بن تومرت والعكاكزة اليوسفيين، ولم يسلم بالخلو من جامع ومشابهة أوجبت إطلاق لقب أولئك على هؤلاء، وطالب اليوسي الذي يدعي التعدد والمباينة الصرفة بأن يأتي بذلك نقلا لا تصرفا. وساق في جوابه الثاني كذلك فتوى جديدة في العكازين، استدل بها على صحة الحكم الذي ذهب إليه. وختم جوابه بالتعبير عن خشيته من أن تكثر الآراء فلا يحظى في النازلة بطائل، والمقصود والأهم إنما إزالة البدعة اليوسفية بما يمكن، وأوصى في النهاية بالتوسط فيها، فالشريعة كلها وسط.[17]

وبعد وقوف اليوسي على رد المجاصي على انتقاداته في جوابه هذا. بادر إلى تحرير رسالته في نازلة اليوسفيين، والمشهورة برسالة العكاكزة.

رسالة اليوسي : الزندقة والقتل

سلك اليوسي مسلكا متشددا في معالجة هذه النازلة، واعتبرها من الأمور الخطيرة التي ينبغي حسمها وعدم التردد فيها. وقرر بأن اليوسفيين كفار، وأنهم يستخفون من الناس إلا عند مزاحمة الحكام لهم فهم زنادقة، مع تجويز أن يكون فيهم من يجهر إما لقوة شكيمة أو لنقصان ميزة أو للأنفة من إخمال دينه أو لمحبة أن يموت عليه، وأفتى فيهم بالقتل دون استتابة.

وخصص اليوسي القسط الأوفر من رسالته لإقامة الدليل على كفر اليوسفيين وزندقتهم، فدون كل الأخبار التي سمع بها عنهم، واجتهد في تأويلها بما يحقق القصد

(17) المصدر نفسه، صص. 91–95.

والمرام. وأغلظ فيها لمن أحجم على تكفيرهم من معاصريه من العلماء، واعتبر ذلك إما جهلا منهم بحالهم وإما جبنا وخوارا. وعنف من يكفرهم منهم وينازع في قتلهم، وعد ذلك قصورا لا احتياطا. وفصل في الرد على المجاصي منازعه فيهم دون أن يسميه، داحضا فتواه حكما ونصا :

لم يأبه اليوسي بالمجاهرة التي ظهرت من اليوسفيين خلال المائة الحادية عشرة التي تنفي عنهم الزندقة في اعتقاد المجاصي. وقال ليس من شرط الزنديق ألا يطلع عليه أبدا، وإلا لم يشرع قتله إذا ظهر عليه، وإنما وصفه أن يستتر من المسلمين ويظهر لهم خلاف ما يضمر خوفا وإشفاقا على نفسه أن يقتل. فإذا أمن اتسع المجال وجاز ارتفاع الاسرار، فتكون المجاهرة التي ظهرت من اليوسفيين استخفافا من الناس في زمان الفترة، وتعبيرا عن أمنهم من جهة الخاصة والعامة، وعلامة ذلك إنكارهم لما هم عليه عند الخوف والمزاحمة، والمنفية عند الخوف هي عين الزندقة.

واستغرب اليوسي لقول المجاصي بأن الزندقة لا توجد لصاحبها فئة ولا جماعة ظاهرة، وعجب له كيف يجوز وجود فئة مرتدة معلنة ومجاهرة بكفرها بين ظهراني المسلمين، ولا يجوز وجود فئة مسرة بكفرها خائفة حذرة ! وأنكر قوله باستتابة الزنديق الصريح الزندقة احتياطا وعملا بقول من يستتيبه كالإمامين الشافعي وأبي حنيفة، وقرر بأن هذا الاحتياط ما كلف الله به قط، بل حرمه وأوجب اتباع المذهب إن لم يمنعه مانع، والإمام مالك وأتباعه قد اجتهدوا وقادهم اجتهادهم إلى قتل الزنديق وعدم قبول توبته، فتحتم على مقلديه ألا يخرجوا عن مذهبه. وإذا كانت الفتوى لا تجوز بغير المشهور والراجح من المذهب فكيف بخارج عن المذهب ؟ وذهب إلى أن الاعتذار في الخروج بالاحتياط والخوف لا حاصل له، وأن هذا لا يتصور إلا إذا كان القتل بالظن والتهمة، أما إذا كان بالبينة العادلة على الشخص أو الجماعة فقد ارتفع الخوف والاحتياط. وقبل اليوسي بالاحتياط إذا ما أشكل الأمر في بعض الصور بعد ثبوت الكفر أو زندقة أو ردة، وقال بأن الصيرورة إلى الردة والاستتابة أحوط، أما أن يصار إليها على العموم أو بلا موجب ظاهر فذلك قصور لا احتياط.

ولم يقبل اليوسي أن يعترض عليه المجاصي، ويقوله الهجوم على اليوسفيين قتلا ونهبا لمجرد الأخبار المستفيضة عنهم. وأكد أنه لم يفت ليؤخذ الناس على الضغطة هملا أو يدعون دعوة الجفلا، وأنه أوصى في فتواه بالاستبصار والاحتياط، وأن تطلب على

اليوسفيين البينة العادلة القاطعة للشبهة والريب. فمن وجدت عليه أقيم عليه الحكم الشرعي قليلا أو كثيرا، ومن لم توجد عليه أو وقع في أمره شك وارتياب ترك، لأن الأصل في كل من دخل في سواد المسلمين أن يظن به الإسلام، ولا ضرر على الحاكم في حق ضاع بلا بينة. ونبه إلى توقع الغلط من الشهود، لغلبة الجهل عليهم وقلة معرفتهم بما يكفر به غالبا، فلابد من تنصيص ما وقع به الكفر من الأقوال والأفعال مع تبيين ما شوهد من قرائن الأحوال وتفصيل الشهادة. واعتبر ذلك عين التوسط والاحتياط في النازلة.

وعارض اليوسي قول المجاصي بالتلطف في رد اليوسفيين إلى الإسلام بالتعليم، وذهب إلى اختلاله لهجرهم الأحكام الشرعية وهي العلم المطلوب تعليمه. وتساءل كيف يقع التعليم في الجهل المركب اللهم إلا إذا تصور القائل إن الجهل بالأشياء المعلومة من الدين ضرورة جهلا بسيطا، أما دراريهم فتعلم ولا سبيل إلى قتلها.[18]

هذه خلاصة الانتقادات التي قصد بها اليوسي المجاصي في رسالته المرفوعة إلى السلطان المولى الرشيد. وقد اضطر هذا الأخير إلى تأليف جواب ثالث لمراجعتها.

جواب المجاصي الثالث : في الإفتاء وأدب المناظرة

خرج المجاصي في جوابه هذا عن قاعدة الاقتصاد والاختصار التي سار عليها في جوابيه السابقين، وشاء لفتواه الأخيرة هاته أن تأتي على شاكلة رسالة اليوسي جرما، وأن تكون مثلها على هيئة الكراسة حجما. وفيما عدا هذا التغير الشكلي لم يكن لما كتبه اليوسي أي تأثير على المجاصي، لامن حيث الحكم الذي ذهب إليه في النازلة ولا من حيث سعة الصدر التي تحلى بها في الرد على منتقده.

وقد ثبت المجاصي على حكم الردة الذي أفتى به في المرتين السابقتين، وضمن جوابه الثاني بنصه الحرفي والكامل في جوابه الأخير هذا، وزاد عليه بعدد من الشواهد والنصوص الفقهية التي تؤيد صحة حكمه. ونفى عن اليوسفيين أن يكونوا من أهل الزندقة الصرفة، وهم المسرون بالكفر المضاد للإسلام، الذين لا يرضون بالملة ولا يحبون الانتساب إليها أو يعدون من غمارها بأي وجه كان، ورأيهم تعطيلها والانسلاخ

(18) ح. اليوسي، **رسالة العكاكزة**، صص. 167-187.

عنها بالمرة. وصرح بأنهم من أهل الأهواء الذين لا يقصدون إلى مصادمة الإسلام والإعراض عنه من كل وجه، ولا يرون أنهم خارجون عنه بل يزعمون أنهم قد استولوا على أعلى مرتبة فيه وأن غيرهم أقل درجة منهم، وقال بأنهم من أهل الإباحة الخاصة من غلاة الصوفية ولمح إلى صلتهم بالطريقة الراشدية شيخا ومذهبا. وأوضح بأن تكفير أهل الأهواء يتوقف على أمرين عزيزين : الأول تحرير المعتقد وهو صعب من جهة الاطلاع على مافي القلب وتخليصه، والإنسان يصعب عليه تحرير اعتقاده في نفسه فضلا عن غيره. الثاني أن ذلك من العويصات لصعوبة العلوم التي يحكم بها كعلم الكلام. ثم إن ذلك إما أن يكون في حق شخص معين، وإما أن يكون في حق طائفة، وشرطه اعتراف وإقرار الجميع، وهيهات أن يحصل ذلك. ومادام أمر أهل الأهواء ملتبس، فقد خلص المجاصي إلى أن يصار في حكمهم إلى الاستتابة مطلقا.

ورفع المجاصي خلافه مع اليوسي من مستوى نازلة اليوسفيين الخاص إلى مستوى الإفتاء العام، وانتقد عليه طريقته في تحرير الفتوى، المتنكبة عن اللجوء إلى السلف والهروع إلى اجتهاداتهم. وقد أحصينا أعلام الفقه الإسلامي الذين استشهد بهم المجاصي قولا أو نصا في أجوبته الثلاثة، فألفيناهم يزيدون عن الستين علما، في حين لم يذكر اليوسي في رسالته سوى خمسة منهم، واعتنى أكثر بالاستشهاد بأقوال المجاورين والمخالطين لليوسفيين لإقامة الدليل على كفرهم. ووقف المجاصي عند هذه القضية المنهجية كثيرا، وحدد الاجتهاد في الفتوى في التفقه في نصوص الأئمة وترجيح أقوال بعضهم على بعض، والسير تحت راية آرائهم، وقرر بأن الإعراض عن الأئمة ونصوصهم والاستبداد بالرأي مما لا يلتفت إليه ولا يعول في حكم من أحكام النوازل عليه، وبأنها مفسدة ينشأ عنها التشغب على الحكام وعدم الأدب مع الشيوخ. وأوصى بالملامة في الفقه واتهام النفس إذا نازعت صاحبها إلى إبداء غير ما نصه السلف، ونبذ الاقتصار على قضايا العقول، والعمل على مطالعة أصول الأئمة وتصفح مذاهبهم وإتعاب الفكر في ملون عباراتهم ودفين إشاراتهم. وأوضح المجاصي بأن هذه طريقته، وأن ما سطره في أجوبته الثلاثة لم يكن إلا على روية ومراجعة الأمهات، وأنه كدعوى الشيء ببينة.

ولم يأنف المجاصي من انتقاد اليوسي عليه واعتراضه على كلامه، تسليما منه بأن البشر كله غلط وسهو. لكنه أخذ عليه عدم تقيده في ذلك بآداب المناظرة،

المتمثلة في الإنصاف للمصيب وتحمل العذر للمخطىء وبيان الخطأ بعبارة رقيقة الحاشية لا إغلاظ فيها ولا تعنيف، وأن يقصد بها وجه الله وإظهار كلمة الحق، وأن يتجنب بها الرياء والسمعة والمباهاة واللجاج.

واعتبر المجاصي انتقادات اليوسي من المسائل التي لا تسلم، وأن الخطب فيها سهل، والجواب عنها قريب، ورد عليها كلها، وانتهى إلى أنها مناقشات ومباحثات قليلة الجذوى أجنبية عن محك النازلة مفوتة للغرض شاغلة عن الأكيد من المهمات، ولم يكن الدخول عليها حالة التفاوض والتشاور إلا على سبيل الاقتصاد في الأجوبة بما يعود نفعه عاجلا. وختم جوابه بالتعبير عن خوفه أن تكثر الآراء ويعظم الشغب فلا يحظى في النازلة بطائل، والمهم إنما هو إزالة هذه البدعة وحسم مادتها، مع التوسط فيها[19].

جواب التجموعتي : تأييد حكم الزندقة

لم يؤيد التجموعتي صديقه المجاصي في حكمه بالردة في نازلة اليوسفيين، ودحض كل اجتهاداته في هذا الباب. ووافق خصمهما اليوسي في حكمه بالزندقة فيها، ودعا إلى مكافحة اليوسفيين بالقتل وإبادتهم بالكلية.

ورد التجموعتي قول المجاصي بأن مجاهرة اليوسفيين بنحلتهم تخرجهم عن الزندقة، واستدل على ذلك بأن إعلان المنافقين بسريرتهم في عهد الرسول ﷺ لم يخرجهم عن النفاق، وهو عين الزندقة عند الإمام مالك، لعلم الرسول ﷺ بأخبارهم عن طريق الوحي أو من المؤمنين وهم عدول. واستطرد لتبرئة الصحابين مالك بن الدخشي وسعد بن عبادة من النفاق الذي هو بصدده[20].

وقد اطلع اليوسي على هذا الجواب، وراجع صاحبه في قضية الصحابين المذكورين، وقال بأن توهم النفاق فيهما ذهول منه وفهم لكلام المستدل على غير وجهه. وترتبت عن ذلك مراجعات عديدة بين الرجلين، وكلها غريبة عن النازلة[21].

---

(19) م. المجاصي، **نوازل**، صص. 105–124.

(20) أ. الهشتوكي، **هداية الملك العلام**، صص. 72–75.

(21) **المصدر نفسه**، صص. 75–81، 86.

تنفيذ حكم الردة

أدى اختلاف العلماء في نازلة اليوسفيين إلى تشعب مسألتهم، وطول مرحلة التفاوض والتشاور في شأنهم. وعلى الرغم من قول أكثرهم بزندقتهم، فإن السلطان المولى الرشيد قد عمل بقول المجاصي قاضي الجماعة، ونفذ فيهم حكم الردة واستتابهم، وسجن جماعة من مشايخهم في فاس شهورا، ثم أطلقهم بعد تحقق توبتهم(22).

نكبة عام 1102هـ/1691م : خلافة السلطان المولى اسماعيل

تسنم المولى اسماعيل عرش المغرب بعد محاكمة اليوسفيين بقليل عام 1082هـ/ 1672م. وقد نكبهم بعد مضي عشرين عاما من خلافته، وبالضبط عام 1102هـ/ 1691م، فخرب أنشط وأهم مراكزهم الواقعة في تادلا وزمور. ونفذ حكم الزندقة في مشايخهم ولم يستتبهم، وقتل ثلاثة وستين منهم، وبدد تراثهم، وفرق شمل عوامهم وأجلاهم عن مطاعنهم إلى حيث لا شيعة لهم ونفاهم خلال القبائل التي لا تدين بنحلتهم(23).

وإذا كنا نعلم بأن المولى اسماعيل قد عزل الفقيه المجاصي عن قضاء فاس قبل هذه النكبة في عام 1088هـ/1678م(24). فإننا لا نملك إلا أن نتساءل : هل تتصل هذه النكبة بمحاكمة اليوسفيين السابقة، وتعتبر نقضا لحكم الردة الذي أفتى به قاضي الجماعة المعزول، وتنفيذا لحكم الزندقة الذي أفتى به كل من اليوسي والتجموعتي، أو تدخل في إطار تدويخ المولى اسماعيل للقبائل الصنهاجية الثائرة عليه وتطويعه للزوايا الخارجة عنه في نواحي تادلا وجبال فزاز؟

وقد وضعت هذه النكبة حدا لمكافحة الدولة المغربية للطائفة اليوسفية، التي لم تنقطع طوال القرنين 10 و11هـ/16 و17م. وأنهت حقبة كاملة من تاريخ هذه

---

(22) **نفسه**، ص. 83.

(23) ـ م. القادري، **نشر المثاني الكبير**، الجزء الثاني، و33ظ.

ـ أ. الناصري، **الإستقصاء**، الجزء السابع، ص. 77.

- G. Salmon, **Bdadoua**, p. 363.

(24) أ. الناصري، **الإستقصاء**، الجزء السابع، ص. 54.

الطائفة استغرقت هذين القرنين بأكملهما. وغيرت المعالم الرئيسية لخريطتها خلال هذه الحقبة.

وعاشت الطائفة اليوسفية بعد هذه النكبة الحقبة الثانية والأخيرة من تاريخها في تقية تامة ونهائية. وارتدت فرق منها عن نحلتها طواعية، ورفعت أمرها إلى السلطان المولى محمد بن عبد الرحمن (1256-1270هـ/1859-1873م) وأعلنت توبتها على يده. وانصهرت جماعات يوسفية أخرى وذابت في الجماعة كبيت بني البضاضوة الذي أصبح يعد من بيوتات فاس الشهيرة في الخير والصلاح[25].

ولم نعثر على نص يحقق أو يصدق محاربة السلطان المولى الحسن (1290-1312هـ/1873-1894م) لليوسفيين، وإباحته لدمائهم وأموالهم لمجاوريهم، بسبب طالب منهم درس في القرويين، وأرادوا إجباره على طقوسهم في الزواج، فاستنجد بالسلطان اذاك، ويقال بأن الشيخ محمد كنون (ت 1302هـ/1884م) قد أفتى بكفرهم[26]. وعلى العكس من ذلك فإننا نتوفر على مجموعة من الرسائل المخزنية، التي تثبت العلاقة الحسنة والممتازة التي أصبحت تنظم بين قبيلة الزكارة ــ أهم وأكبر القبائل اليوسفية خلال الحقبة الثانية من تاريخ الطائفة التي تهمنا ــ وبين الدولة العلوية. وترجع أقدم هذه الرسائل إلى عهد السلطان المولى الحسن بالذات، وتتحدث عن كف السلطان المذكور لجيران الزكارة عنهم ووضعه حدا لأكلهم زرعهم ونزولهم بأرضهم. واعتماد السلطان المولى عبد العزيز (1312-1326هـ/1894- 1908م) عليهم في تحصيل مستفادات وجدة، وإقطاعه لهم قدرا من الماء بوادي اسلي. واستعانة السلطان مولاي يوسف (1332-1346هـ/1913-1927م) بهم على الثائر الزرهوني، وغير ذلك من الأحداث والوقائع التي تؤرخ لنهاية فساد العلاقة بين الدولة المغربية والقبائل اليوسفية، وتؤكد بأن قبيلة الزكارة قد أصبحت من أهم القبائل المخزنية في عمالة وجدة[27].

ونخلص من البحث في علاقة الدولة المغربية بالطائفة اليوسفية إلى نتيجتين أساسيتين :

(25) ع. الكتاني، **زهر الآس**، ص. 328.

(26) ع. بنعبد الله، **الموسوعة المغربية**، ص. 316.

(27) وثائق خاصة.

الأولى، أن مكافحة اليوسفيين قد مرت بثلاث مراحل اختصت بكل واحدة منها دولة من الدول المتعاقبة الثلاث، وأن هذه المراحل قد طابقت الصور المتلاحقة الثلاث للبدعة اليوسفية في مصادر السنة خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م : حيث وافقت محنة اليوسفيين على عهد الوطاسيين بداية هذه البدعة وهي الدعوة إلى مذهب الشيخ أحمد بن يوسف، ووافقت محنتهم على عهد السعديين متوسطها وهو الغلو في محبة صاحب هذا المذهب، ووافقت محنتهم على عهد العلويين نهايتها وهي الإباحة. والنتيجة التي تحصل من هذه الموافقة هي أن أصل هذه المحنة ومنشأها كان هو الدعوة الخالصة إلى مذهب الشيخ أحمد بن يوسف بقطع النظر عن الظهور بالغلو أو القول بالإباحة.

الثانية، أنه حينما نطابق بين تاريخ الطائفة اليوسفية الخاص وتاريخ الحركة الصوفية العام في مغرب القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، نلاحظ أن مكافحة الدولة المغربية لهذه الطائفة لم تتم بمعزل عن الأحداث الكبرى لصراع المخزن مع الطوائف والزوايا خلال عصر التصوف هذا : فقد عاصرت محنة اليوسفيين خلافة السلطان محمد البرتغالي محنة الشيخ عبد الله الغزواني[28]، ووافقت محنتهم خلافة السلطان عبد الله الغالب محنة الشيخ ابن حسين الشرقي[29]، كما جاءت نكبتهم الأخيرة خلافة السلطانين المولى الرشيد والمولى اسماعيل على إثر الزلزلة التي خربت زاوية ايليغ ودكت الزاوية الدلائية دكا[30]. وفي هذه الملاحظة دليل على اتصال تاريخ علاقة الدولة المغربية بالطائفة اليوسفية بتاريخ العلاقات بين المخزن والزوايا خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م.

خلاصة

ارتبطت الطائفة اليوسفية ببنيتين معارضتين للمخزن هما الزاوية والقبيلة. وكان التعارض الأساسي، خلال الحقبة الأولى من تاريخ هذه الطائفة، بين بنية الزاوية المهيمنة على بنية القبيلة وبين بنية المخزن، اللتين نشأ بينهما صراع تمت الغلبة في

(28) م. الإفراني، **نزهة الحادي**، صص. 19–20.

(29) **المصدر نفسه**، صص. 47، 217–218.

(30) **نفسه**، ص. 303.

الشوط الأول منه لبنية الزاوية، وآلت الغلبة في الشوط الثاني منه إلى بنية المخزن : فقد نجحت الزوايا، خلال المائة العاشرة الهجرية، في إقامة دولة الشرفاء الزيدانيين الذين دخلوا الحكم من بابها. ثم ما لبثت أن كرثتهم ونافستهم في السلطة وتسيير شؤون البلاد، ردحا ليس باليسير من المائة الحادية عشرة الهجرية. واضمحلت في آخر هذه المائة وفشلت في الوقوف في وجه المخزن الصاعد فانقادت له ودانت له بالطاعة.

وقد خضع تاريخ الطائفة اليوسفية وتطورها لحتمية هذا الصراع الدائر بين هاتين البنيتين : فعرفت خلال الشوط الأول منه أوج الاشتهار وأقصى الانتشار، وآل أمرها خلال الشوط الثاني منه إلى الانكسار والانحسار. وحينما نبحث عن خصوصية صراع القبائل والزوايا اليوسفية مع المخزن المغربي على عهد الوطاسيين والسعديين والعلويين، فإننا نجدها كامنة في اتخاذه لطابع الصراع بين السنة والبدعة، حيث حمل المخزن لواء الدفاع عن السنة والذود عن الشريعة واتهمت هذه القبائل والزوايا بموافقة البدعة والاقتصار على الحقيقة.

خاتمة

يشذ تاريخ الطائفة اليوسفية عن فكرة التنميط التي تكونت عن تاريخ الطوائف الصوفية المغربية في الأسطوغرافية التي همت تاريخ التصوف المغربي خلال عصر التصوف الذي يهمنا، والتي تؤكد على أن هذا التصوف أصبح خلال هاته المرحلة تصوفا عمليا بالدرجة الأولى، وأنه كان أحد عوامل الوحدة المذهبية والثقافية في البلاد.

ويتلخص تاريخ اليوسفيين في تعلق طائفة من المغاربة من أهل القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين بمذهب الشيخ أحمد بن يوسف، المتصل بالمذاهب الصوفية المنتسبة إلى عهود التصوف الإسلامي الأولى، التي غلب فيها جانب النظر والفكر على جانب السلوك والتطبيق. وهو مذهب شكل إحدى الاتجاهات الفكرية المتميزة في تاريخ التصوف المغربي خلال هذا العصر، وعمق طريق البحث النظري في إطار التصوف، وفتح الباب في جراءة منقطعة النظير في وجه تناول المشكلات والقضايا المعرفية المتعلقة برسم أبعاد العلاقة بين الله والوجود والإنسان. وساهم اليوسفيون بذلك في حيوية الفكر الصوفي بالمغرب على المستوى النوعي، في إطار الحيوية التي

اتسم بها الفكر المغربي عموما خلال العصر السعدي، ودافعوا عن مذهب الشيخ أحمد بن يوسف طيلة هذا العصر، في الوقت الذي اضمحل فيه هذا المذهب في المغرب الأوسط مهد الطريقة الراشدية مباشرة بعد مواراة مبدعه الثرى. وطرح اليوسفيون، في نفس الوقت، بدعوتهم المذهبية هاته مشكلا فكريا حادا، فاتهموا بالبدعة وصنفوا خارج دائرة السنة، رغم انتمائهم إلى الوحدة الشاذلية السنية باعتبار طائفتهم حلقة في السلسلة الراشدية ـ الزروقية، ووصفوا بالغلو والإباحة، وجوبهوا بالمكافحة العنيفة، وانتصبت في وجههم سدود وحواجز حالت بينهم وبين الاندماج في الوحدة المذهبية والثقافية التي عمت البلاد خلال القرنين 10 و11هـ/16 و17م.

وكافحت الدولتان الوطاسية والسعدية اليوسفيين دون أن تقضي على دعوتهم القضاء المبرم، وكانت نكبتهم على يد المولى اسماعيل الزلزال الذي دك الأسس التي قامت عليها هذه الدعوة ونمت وترعرعت. فارتفع سبب التمايز بين اليوسفيين الناجين من هذه النكبة وبين المجتمع السني المحيط بهم، فسارعوا إلى الذوبان في الجماعة والتعلق بأذيال السنة. وساعدهم على هذا حفدة الشيخ أحمد بن يوسف وسدنة ضريحه بمليانة، الذين قطعوا شوطا عظيما في الابتعاد عن روح الطريقة الراشدية، وانسلخوا حتى من نسبهم الزناتي الصريح، ولبسوا جلدة الشرفاء، واختلقوا لجدهم أحمد بن يوسف عمود نسب يرفعه إلى آل البيت ويصله بالرسول صاحب الشريعة ﷺ.

ولم يبق، بعد هذه النكبة، إلا ذكريات الصراع الذي لم ينقطع بين اليوسفيين وخصومهم المذهبيين طوال المائتين العاشرة والحادية عشرة الهجريتين، وهي ذكريات حافظت عليها الوحدات القبلية اليوسفية وجاراتها غير اليوسفية واستخدمتها في التعبير عن استقلالها وتميزها عن بعضها البعض محليا، في إطار وحدة مذهبية وثقافية أرحب، مثلها في ذلك مثل بقية القبائل المغربية.

ثبت المصادر والمراجع

1 ـ بالعربية :

ابن أبي محلي، أحمد بن عبد الله الفيلالي الساوري. – **المنجنيق لرمي البدعي الزنديق (منجنيق)**[1]، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدده 338 ق؛ **سلسبيل الحقيقة والحق في سبيل الشريعة للخلق (سلسبيل)**، مخطوط في الخزانة الحسنية بالرباط، عدده 4733.

ابن اشنهو، عبد الحميد بن زيان. – **دخول الأتراك العثمانيين إلى الجزائر (دخول الأتراك)**، الطباعة للجيش الشعبية، الجزائر، 1972.

ابن مريم، محمد بن محمد التلمساني. – **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان (البستان)**، نشر محمد بنشنب بالمطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908.

ابن عسكر، محمد بن علي الشفشاوني. – **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر (دوحة)**، تحقيق الأستاذ محمد حجي، مطبعة دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976.

ابن القاضي، أحمد بن محمد بن أبي العافية المكناسي. – **جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس (جذوة)**، دار المنصور، الرباط، 1973–1974، في جزأين؛ **درة الحجال في أسماء الرجال (درة)**، طبعت بعناية محمد الأحمدي أبي النور، مطبعة الحضارة العربية بالقاهرة، 1970–1974، في 3 أجزاء؛ **لقط الفرائد من لفاظة حقق الفوائد (لقط)**، تحقيق الأستاذ محمد حجي، ضمن «**ألف سنة من الوفيات**»، الرباط، 1976.

---

(1) نذكر بين قوسين اختصار أسماء الكتب التي يتكرر النقل عنها في هذه الدراسة.

ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر الفاسي. - **دليل مؤرخ المغرب الأقصى (دليل)**، مطبعة دار الكتاب بالدار البيضاء، 1960-1965، في جزأين.

أعراب، سعيد. - **ترجمة مطولة للشيخ الشطيبي**، صحيفة «الميثاق» التي تصدر بطنجة، الأعداد 42، 43، 44؛ **حول تأليف كتاب الجمان في مختصر أخبار الزمان، تأليف أبي عبد الله الشطيبي**؛ مجلة «دعوة الحق»، العدد الأول، السنة التاسعة، 1965، صص. 83-84؛ **نظرة في كتاب صنعة الفلاحة لأبي عبد الله الشطيبي**، مجلة «دعوة الحق»، العدد الأول، السنة الثالثة عشرة، 1969، صص. 121-123.

الإفراني، محمد بن محمد السوسي المراكشي. - **نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي (نزهة)**، النسخة المصححة من طرف هوداس، منشورات بردى، الرباط، بدون تاريخ.

بدوي، عبد الرحمن. - **شطحات الصوفية**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1976.

برنار، لويس. - **أصول الاسماعيلية والفاطمية والقرمطية**، تقديم ومراجعة خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، 1980.

بنعبد الله، عبد العزيز. - **الفكر الصوفي والانتحالية في المغرب**، مجلة «البينة»، السنة الأولى، العدد الرابع، غشت 1962، صص. 39-52، السنة الأولى، العدد السادس، أكتوبر 1962، صص. 58-64، السنة الأولى، العدد السابع، نونبر 1962، صص. 90-102؛ **الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، معلمة المدن والقبائل**، ملحق، 2 طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1977.

البوعبدلي، المهدي. - **الحياة الفكرية ببجاية في عهد الدولتين الحفصية والتركية وآثارها**، مجلة «الأصالة»، العدد 19، قسنطينة، 1974، صص. 133-148؛ **عبد الرحمان الأخضري وأطوار السلفية في الجزائر**، مجلة «الأصالة»، العدد 53، قسنطينة، 1978، صص. 21-35.

الجراري، عباس. - **وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ**، درس حسني طبع بدار الثقافة، الدار البيضاء، 1976؛ **أسباب انتشار المذهب المالكي في المغرب**،

سلسلة «**الدروس الحسنية**»، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1986، صص. 41–55.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الحسيني. – **التعريفات**، طبع بالدار التونسية، تونس، 1971، وبمكتبة لبنان، بيروت، 1969.

حجي، محمد. – **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي** (**الزاوية الدلائية**)، المطبعة الوطنية، الرباط، 1964؛ **الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين** (**الحركة الفكرية**)، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة فضالة، المحمدية، 1977–1978، في جزأين.

الحفناوي، محمد. – **تعريف الخلف برجال السلف** (**تعريف الخلف**)، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1909، في ثلاثة أجزاء.

خشيم، علي فهمي. – **أحمد زروق والزروقية، دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة** (**أحمد زروق والزروقية**)، مطبعة مكتبة الفكر، طرابلس، 1975.

الريفي، محمد بن عبد الله. – **جواهر السماط في مناقب سيدي عبد الله الخياط** (**جواهر السماط**)، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدده 1185 د.

الزركلي، خير الدين. – **الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين** (**الأعلام**)، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، في 11 جزءاً.

الكتاني، عبد الكبير بن هاشم. – **زهر الآس في بيوتات فاس** (**زهر الآس**)، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدده 1281 ك.

المجاصي، محمد بن الحسن. – **نوازل**، مخطوطة في الخزانة الحسنية بالرباط، عدد 3310، ومطبوعة على الحجر بفاس، بنفس الخزانة، عدد 3668ز، وفي الخزانة العامة بالرباط، عدد C17 751.

مجهول. – **تبصرة الرئيس الأمين في ذكر شروط إمام المسلمين** (**تبصرة**)، مخطوط خاص.

مجهول. – **التعريف بنسب الشيخ الإمام قدوة السالكين وإمام العارفين وتاج الموحدين وترجمان المتكلمين قطب الأقطاب وغوث الأغوات وجرس**

الأجراس سيدي أحمد بن يوسف (التعريف)، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدد 1457د، و1471د.

مجهول. – **بعض كلام الشيخ أحمد بن يوسف**، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، ضمن مجموع عدده 1019د، و1و– و2و، و265و – و268و.

مجهول. – **مقال عن حياة سيدي علي بن ابراهيم**، مخطوط في الخزانة الحسنية بالرباط، عدد 10055.

مجهول. – **الجواهر المرصعة فيمن رآى من رآني إلى سبعة (الجواهر المرصعة)**، مخطوط في الخزانة الحسنية بالرباط، عدد 7236.

محمود، عبد القادر. – **الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة**، طبعة دار الفكر العربي الطبعة الثانية، القاهرة، 1966.

المدني، أحمد توفيق. – **حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر واسبانيا**، الشركة الوطنية، الجزائر، 1968.

المنجور، أحمد بن علي المكناسي. – **فهرس**، تحقيق الأستاذ محمد حجي، منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976.

منوني، محمد. – **ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطابع الأطلس، الرباط، 1979؛ **ملامح من تطور المغرب العربي في بدايات العصور الحديثة**، منشورات الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، سلسلة الدراسات التاريخية، 1979؛ **ورقات عن حضارة المرينيين**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996.

مصباح، رمضان. – **بين أوغست موليبراس وعبد الصمد الديالمي ضاع إسلام وكفاح الزكارة**، نشرته العلم الثقافي، العدد 792، الصادرة يوم 6 شتنبر 1986، صص. 4–5.

مفتاح، محمد. – **الكتابة الصوفية، ماهيتها ومقاصدها**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد الثاني، الرباط، 1977، صص. 5– 26.

الناصري، أحمد بن خالد. — **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى (الاستقصاء)**، الطبعة الثانية بمطبعة دار الكتاب بالدار البيضاء، 1954ـ 1956، في 9 أجزاء.

النجار، عبد المجيد. — **المهدي بن تومرت : أبو عبد الله المغربي السوسي المتوفى سنة 524هـ/1129م، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**، طبع بدار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.

النشار، علي سامي. — **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الثالث : الزهد والتصوف في القرنين الأول والثاني الهجريين، الطبعة السابعة، القاهرة، 1978.

الصباغ، محمد بن محمد بن أحمد بن علي القلعي. — **بستان العارفين الأزهار في مناقب زمرم الأخيار ومعدن الأنوار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي النسب والدار (بستان)**، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدده 243 ك.

العافية، عبد القادر. — **الحياة السياسية والفكرية بشفشاون وأحوازها خلال القرن 10هـ/16م**، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1982؛ **حول النفي في كلمة الإخلاص**، مجلة «دعوة الحق»، العدد 10، دجنبر 1976، صص. 63ـ 70.

الفاسي، محمد العربي. — **مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن (مرآة)**، المطبعة الحجرية بفاس عام 1324هـ/1906م.

الفاسي، محمد المهدي. — **تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية (تحفة)**، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدد 76ج؛ **ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع ومالهما من الأتباع (ممتع)**، المطبعة الحجرية بفاس، عام 1313هـ/ 1896م.

الفاسي، محمد البشير. — **قبيلة بني زروال، مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية**، مطبوعات المركز الجامعي للبحث العلمي، كلية الآداب، بيانات ومستندات، الجزء 22، مطبوعات افريقيا الشمالية الفنية، الرباط، 1962.

الفاسي، علال. — **النقد الذاتي**، نشر دار الفكر المغربي، الطبعة الثانية، مطبعة كريماديس، تطوان، دون تاريخ.

القادري، محمد بن الطيب الحسني. — **نشر المثاني الكبير** (نشر)، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدد 2253ك؛ **التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر** (التقاط)، تقديم وتحقيق هاشم بن المهدي العلوي القاسمي، رسالة جامعية محفوظة في خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، رقم 86 ر ج.

القبلي، محمد. — **مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين**، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد الثالث والرابع (عدد مزدوج)، دار النشر التقنية للشمال الإفريقي، الرباط، 1978، صص. 7–59.

القبلي، فاطمة خليل. — **رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1981، في جزأين.

الشيبي، كامل. — **الصلة بين التشيع والتصوف**، طبعة دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، فى جزأين.

الهشتوكي، أحمد بن محمد بن داود بن يعزى بن يوسف أحوزي الجزولي. — **هداية الملك العلام إلى حج بيت الله الحرام والوقوف بالمشاعر العظام وزيارة النبي عليه الصلاة والسلام** (هداية)، مخطوط في الخزانة العامة بالرباط، عدده 147 ق، و190ق.

وثائق خاصة. — رسائل مخزنية إلى قبيلة الزكارة.

الورثيلاني، الحسين بن محمد. — **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار**، المطبعة الحجرية بتونس عام 1321هـ، في 3 أجزاء، وطبعت بتصحيح محمد بنشنب في مطبعة بيير فونتانا الشرقية في الجزائر عام 1326هـ/ 1908.

الورطاسي، قدور. — **بنو يزناسن عبر الكفاح الوطني**، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976.

الونشرسي، أحمد بن يحيى. — **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، أخرجه جماعة من العلماء بإشراف الأستاذ محمد حجي، الرباط، 1981.

الياصلوتي، عبد الوارث. — **المسلك القريب الموصل إلى حضرة الحبيب** (المسلك)، مخطوط في الخزانة الحسنية بالرباط، عدد 4776 و5723.

اليوسي، الحسن بن مسعود. – **رسالة العكاكزة**، مخطوطة ضمن مجموع في الخزانة العامة بالرباط، عدده 1224 ك، صص. 167– 187، نشرتها فاطمة خليل القبلي ضمن «**رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي**»، الجزء الأول، صص. 274– 299؛ **المحاضرات**، طبعة دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، بعناية الأستاذ محمد حجي، الرباط، 1976؛ **مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص**، المطبعة الحجرية بفاس، عام 1327هـ/ 1909م.

2 ـ المصادر والمراجع الأجنبية :

Actes du 14e congrès international des orientalistes d'Alger (1905), Paris, Ernest Leroux, 1906-1907, en 4 vol.

L'Africain, Jean-Léon (al-Hasan al-Wazzan). - *Description de l'Afrique,* trad. de l'italien par Epaulard, ed. Maisonneuve, Paris, 1956, en 2 vol.

AUBIN (Eugène). - *Le Maroc d'aujourd'hui,* A. Colin, Paris, 1904.

AYME (Victor). - "Lettre à M. Mouliéras à propos d'ethnologie berbère", *Bull. Soc. Géo. d'Oran,* 1904, pp. 405-407.

BASSET (René). - "Notice biographique sur Sidi Ahmed ben Youssef", *Journal Asiatique*, 1889.

- "Dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousef (Dictons satiriques)", *Journal Asiatique* 1890.

- "Recherches sur la religion des berbères", *La revue de l'histoire des religions*, vol. XLI, n° 3, pp 291 - 342.

BEL (Alfred). - Le congrès international des orientalistes (Alger 1905), *Bull. tr. soc. géo. archéo. Oran*, 28e année, t. 25, fasc. CIII, avril-juin 1905, pp 192-204.

BENCHENEB (Mohamed). - 3e section, langues musulmanes, in "Les congrès d'Avril 1905 à Alger", *Revue Africaine,* n° 258-259, 2e-3e tr., 1905, pp. 263-343.

BENOIT (Fernand). - "Survivances des civilisations méditerranéennes chez les berbères (Survivances)", *Revue anthropologique,* juillet-sept 1930, pp. 1-14.

BERNARD (Augustin). - *Les confins Algéro-Marocains,* Paris 1911.

BERQUE (Jacques). - *Structures sociales du Haut-Atlas,* Presses Universitaires de France, Paris 1955.

- *Al-Yousi, Problèmes de la culture marocaine du 17e siècle.* Paris-La Haye; 1958.

-"Un texte algérien du 16e siècle", in «*Les arabes par leurs archives 16-20 siècles*», Paris, 1976, pp 69-92.

-"Un maître de l'heure renoncé (Un maître)", in *L'intérieur du Maghreb.* éd. Gallimard, Paris, 1978, pp. 75-103.

-"Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb (17e siècle) (Ulémas)" *Sindbad*, Paris, 1982.

BERTHIER (Paul). - *Essai sur l'histoire du Massif de Moulay Idris, de la conquête musulmane à l'établissement du Protectorat Français,* Rabat, 1938.

BIARNAY (S). - "Notes d'ethnographie et de linguistique nord-afriaines. Publiées par L. Brunot et E. Laoust", *Publications de l'I.H.E.M.*, t. XII, Paris, 1924, pp. 117-122.

BODIN (Marcel). - "La zaouia de Tamegrout" *Archives Berbères*, Vol. III, Paris 1918, pp. 259-295.

- Notes et questions sur Sidi Amed ben Youssef (Notes et questions). *Revue Africaine*, Pub. soc. hist. Alger, t. LXVI, n° 323-324, 2e-3e tr., 1925, pp. 125-189.

- Note sur Sidi M'hamed ben Chaâ, patron des Beni Zeroual d'Algérie. *Bull. trim. soc. géo. arch. Oran*, 53e année, tome 51, fasc. 184, mars 1930, pp. 73-79.

BRUNEL (René). - *Essai sur la confrérie religieuse des Aîssâoûa.* Paris, 1926.

- *Le monachisme errant dans l'Islam, Sidi Heddi et les Heddawa.* Paris, Larose, 1955.

BURCKHARD (Titus). - *Du soufisme, introduction au langage doctrinal du soufisme.* Alger-Lyon, 1951.

-*Introduction aux doctrines isoterques de l'Islam.* Paris, 1969.

COLIN (Georges S.). - *Sayyidî Ahmad Zarruq*. Estrato dalla revista della tripolitania, anno II, Roma, 1925, pp. 1-14.

CORRIERAS (J). - *Une tribu Zénète anti-musulmane.* Renseignements Coloniaux, année 1906, n° 4, pp. 160-164.

COUR (Auguste). - *L'établissement des dynasties des Chérifs du Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la régence d'Alger* (1509-1830). Paris, 1904.

DEPONT (Octave) et COPPOLANI (Xavier). - *Les confréries religieuses musulmanes.* Alger, 1897.

DERMENGHEM (Emile). - *Le culte des saints dans l'Islam Maghrébin (le culte des saints)*, Paris, 1954.

DE SECONZAC (Marquis). - *Voyages au Maroc* (1899-1901). Paris, 1903.

DESPARMET. -"Ethnographie traditionnelle de la Mettidja". *Bull. soc. géo. d'Alger*, 1919.

DOUTTE (Edmond). - *Mérrâkech*. Publications du comité du Maroc, Paris, 1905.

- *Magie et religion dans l'Afrique du Nord (Magie et religion)* Pub. Société musulmane du Maghrib, Alger 1909.

- *Missions au Maroc: En tribu (En tribu)* Paris 1914.

E.I = *Encyclopédie de l'Islam*, éditée par Th. Houtsma *et al*, 4 Vol, Leyde 1913-1934. 2e édition par ch. Pellat *et al*, incomplète, 4 Vol.

GOGNALONS (L). - *Une fraction des Ghenânema de la banlieue de Fès; les Ouled Aîssa.* Bull. soc. Oran, t. 27, 1906, pp. 354-359.

GSELL (Stéphane). - *Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord.* Alger, A. Jourdan, 1915.

LAOUST (Emile). - *Mots et choses berbères.* Paris, A. Challamel, 1920.

- "Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du Haut et de l'Anti Atlas". *Hespéris*, 1921: 1er tr., pp. 3-65; 2e tr., pp. 235-316; 3e tr., pp. 387-420.

LE COZ (Jean). - *Le Rharb.* Rabat, 1964, en 2 vol.

LE GOFF (Jacques). - "Hérésies et sociétés dans l'europe préindustrielle, XIIe-XVIIIe siècles." *Communications et débats du colloque de Royaumont* (27-30 Mai 1962), présentés par J. Le Goff, Paris-La-Haye, Mouton, 1968.

MASSIGNON (Louis). - *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris 1954.

MICHAUX-BELLAIRE (M.E.). - "Les Musulmans d'Algérie au Maroc". Archives Marocaines, vol. XI, 1907, pp. 1-115.

- "Le Gharb". *Archives Marocaines,* vol. XX, 1913.

- "Essai sur l'histoire des confréries religieuses". *Hesperis,* Vol. I, 1921, pp. 141-158.

- "les confréries religieuses musulmanes". *Archives Marocaines*, vol. XXVII, 1927, pp. 1-86.

MONSEMPES. - "Contribution à la connaissance d'une tribu : Les Zkara (Contribution)". *Archives du centre des hautes études administratives musulmanes*, Paris, sans date (1955).

MONTET (Edouard). - Les Zkara sont ils chrétiens ou musulmans?" Conmmunication faite au 14e congrès international des orientalistes d'Alger, Traduite en Anglais, in *Asiatic Quarterly Review,* July, 1905.

- "Les Zkara du Maroc : Un problème religieux". *Revue de l'histoire des religions*, t. 52, Paris, 1905, pp.418-425.

- "L'histoire des religions au congrès des orientalistes d'Alger". *Revue de l'histoire des religions*, t. 52; Paris, 1905, pp. 78-84.

MORSY-PATCHETT (Magali). - *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas Marocain.* Mouton, Paris-La Haye, 1972.

MOULIERAS (Auguste). - *Le Moroc inconnu. Etude géographique et sociologique*, Imprimerie Fouque, Oran 1895-1899, 2vol.

- "Une tribu Zénète anti-musulmane au Maroc: Les Zkara". *Bull. trim. soc. géo. archéo. Oran*; t. 23, 1903, pp. 293-332; t. 24, 1904, pp. 233-304; t. 25, 1905, pp. 1-152.

- *Une tribu Zénète anti-musulmane au Maroc: Les Zkara.* Paris, 1905.

PICARD GILBERT (Charles). - *Les religions de l'Afrique antique.* Paris, Plon, 1954.

RINN (Louis). - *Marabouts et khouans. Etude de l'Islam en Algérie.* Alger, 1884.

SALMON (Georges). - "Les Bdadoua". *Archives Marocaines*, vol. 2, n°2, 1904, pp. 358-363.

SPILLMAN GEORGES (G. Drague). - *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc.* Payronnet et C^{ie}, Paris, sans date (1951).

VOINOT (Louis). - *Oudjda et L'Amalat.* Oran, 1912.

- *Taza et Les Riata*, extrait du *Bull. soc. géo. archéo. Oran*, t. XL, 1920.

فهرس الموضوعات

القسم الأول
من الراشدية إلى اليوسفية : العقيدة والنشأة
الباب الأول
أحمد بن يوسف «الصالح» : إعادة كتابة سيرة

القسم الثاني
من اليوسفية إلى العكازية : تاريخ طائفة بدعية

الباب الرابع
المؤسس والطائفة

الباب الخامس
البدعة والأصول

الباب السادس
القبائل والمخزن


مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء



يؤرخ هذا الكتاب لطائفة العكاكزة أشهر الطوائف البدعية بالمغرب خلال العصر الحديث، ويبدد الغموض الذي ظل يكتنف أخبارها في المصادر المغربية والأجنبية التي توهمت تعددها إلى فرق مختلفة، وتضاربت في تحديد منطلقها ومصدرها، وقدرت عمرها بنحو ثلاثين قرنا، وأوصلت حبلها بنحل شتى ممتدة من الوثنية المتوسطية القديمة إلى الماسونية الحديثة.

والواقع أنها طائفة صوفية شاذلية زروقية راشدية، نشأت بالمغرب خلال الربع الأول من القرن 10هـ / 16 م، ووافقت في نظرتها إلى الله والوجود والإنسان رؤية طيفورية بسطامية، وقصدت إلى علاج أدواء الألفية العصيبة. ولم تفلح في حسم مادتها لا الدولة الوطاسية ولا الدولة السعدية، ولم تجد محاكمتها خلافة السلطان المولى الرشيد، ولم تستأصل شأفتها النكبة التي حلت بها على يد المولى إسماعيل عام 1102هـ/ 1691م كما هو متواتر. ولبثت بعدها مرهقة في ذلة وخمول طوال القرنين 12 و13 هـ/ 18 و19 م، إلى أن نفض الغبار عن رسمها الماحل نبش الفرنسيين في مطلع القرن 14 هـ / 20 م.